المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

موقف عبدالوهّاب المسيري من العلمانية

دراســة تحليليّــة نقديّــة

رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب:
فيصل بن زامل بن مفلح الشهراني
الرقم الجامعي (٤٢٧٨٠١٢٥)

إشراف فضيلة الشيخ:
د/ عبدالله بن محمد القرني
الأستاذ المشارك بقسم العقيدة

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

ماجستير سميرة الجهني (كامل الرسالــــة .. الإخراج النهائي) ٠١٠ ١٤٣٣/٠٩/٢٩

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص الرسالةِ باللغةِ العربية

هذا بحثٌ أكاديمي تقدم بِهِ الطالب : فيصل بن زامل بن مفلح الشهراني به لنيل درجة الماجستير كان عنوانه : (موقف عبد الوهابِ المسيري من العلمانية : دراسةٌ تحليلية نقدية)، وقد اشتمل البحثُ على تمهيدٍ وخمسة فصول. فأما التمهيد فقد ركّزت فيه على مسوغاتِ الدراسة وأهميتها، وعرفَت فيه بإيجازٍ بالشخصية محل الدراسة "عبد الوهاب المسيري". وفي الفصل الأول (المنهج المعرفي عند المسيري) عنيت بالإطارِ النظري الحاكمِ لرؤية المسيري من ثلاث جهات، تصوره للإله، ثم للطبيعة / الكون، وأخيراً رؤيته للإنسان، واستعرضت خلالَ ذلك تصوره للتوحيد، وللعقيدتين النصرانية واليهودية وغير ذلك. وجعلت الفصل الثاني بوابة للدخول إلى حجرِ الزاوية في جهاز المسيري المفاهيمي فكانَ بعنوان : (النماذج التفسيرية عند المسيري) ناقشت فيهِ تعريف النماذج عند المسيري وطريقة صياغته له وعددت بعضها وفصلت فيها وكيف توصل المسيري لبلورة هذه النماذج. ثم بدأت في الفصل الثالث (تعريف العلمانية وتاريخها عند المسيري) الكلام على الأسس التي اعتمدها المسيري لتطوير نموذج العلمانية الجزئية والعلمانية والشاملة، متتبعاً الخطواتِ التي سار عليها لنحتِ نموذجِهِ المعرفي هذا، وسياقاته التاريخية. وفي الفصل الرابع (رؤية المسيري للعلمانية الجزئية) حاولت كشف أبرزِ الإشكاليات المنهجية والشرعية التي تضمنتها رؤية المسيري للعلمنة الجزئية وقارنت رؤيته برؤية غيره من الباحثين من موافقين ومخالفين معتمداً على الفهمِ الصحيحِ للإسلام وفق طريقة أهل السنة والجماعة إن شاء الله. وفي الفصل الخامس (رؤية المسيري للعلمانية الشاملة) أسهبت في توصيفِ وتحليلِ مقولات المسيري المحورية حول العلمنة الشاملة، من حيث مظاهرها / تبديا ا، وآليا ا، مستعرضاً في ذاتِ السياقِ أبرز التحولات التي مرت ا الحضارةُ الغربية المعاصرة.

ملخّصُ الرّسالةِ باللغةِ الإنجليزيّة

Abstract

This is a Master's degree academic research titled:"Abdulwahab AlMessiri's position on Secularism; a critical, analytical study." The thesis contains a preface and five chapters.

The preface focuses on the rationale of the study and its importance as well as a brief biography of AlMessiri.

Chapter One: (AlMessiri's cognitive approach) focuses on three dimensions of AlMessiri's theoretical frame; His conception of God, his conception of Nature and the Universe and finally his vision on man. The chapter discusses His vision on Monotheism, Christianity and Judaism as well.

Chapter Two (AlMessiri's explanatory models) is an entrance to AlMessiri's conceptual system. The chapter discusses AlMessiri's definition of models and his way of framing it. Some of the models are mentioned and discussed in detail as well as showing how he crystallizes these models.

Chapter Three (Definition of secularism and its history from AlMessiri's view) is on the principles adopted by AlMessiri to develop a model of partial secularism and comprehensive secular. That was approached by tracing his steps that led to carving this model of knowledge, and its historical contexts.

Chapter Four: (AlMessiri's vision of partial secular) tries to reveal the main methodological and legitimate problems regarding his view on partial secular. A comparison between his vision and other researchers' vision, whether they agree with him or disagree, is made following the true understanding of Islam according to the method of Sunnis.

Chapter Five: (Almessiri's vision of comprehensive secular) addresses a detailed characterization and analysis of AlMessiri's central arguments about comprehensive secular regarding its aspects and mechanisms. In the same context, the most prominent transitions experienced by contemporary Western civilization are presented.

المقدمـــة

مقدمة البحث

الحمد لله الذي من وتكرم، وأتم وأنعم، وأسبغَ علينا فواضلَ نعمه، وجزيل عطاياه، والصلاة والسلام على نبينا وسيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد :-

فللعلم شرف لا يدانيه شرف، وفضلٌ عظيم ومكانةُ عليةٌ في النقل والعقل، فهو من أعظمِ ما صرفت الأعمار في تحصيله ونيله. وللعلمِ مراتب ودرجات يتسابق فيها المتسابقون، ويتنافس في تحصيل غاياته المتنافسون، غير أن أعظمها وأهمها : معرفةُ الحق مبرهناً مفصلاً، مقروناً بمعرفة الباطل بمذاهبِه مع البرهنة على بطلانه وفساده. فبذلك – بعد توفيق الله – تحصلُ السلامةُ للعبد في الدنيا والآخرة.

ولقد من الله علي فدرست المرحلة الجامعية بقسم العقيدة بجامعة أم القرى بمكّة – حرسها الله -، ثم أكملت المشوار بدراسة مرحلة الماجستير في ذات القسم، ورأيت بعد استشارةِ أولي الفضل والنهى أنْ يكون موضوع رسالتي للماجستير مرتبطاً بدراسة فكر الراحل عبد الوهاب المسيري – رحمه الله – لما لنِتاجه العلمي من أثرٍ كبير ملموس، حيثُ أحدثت دراساته وأبحاثه صدى واسعاً، وتناولتها العديد من المؤتمرات والدوريات بالعرض والنقد. ولمّا كانت كتابات المسيري متعددةً في حقول معرفية مختلفة، فقد اخترت – مستعيناً بالله – أنْ أدرس رؤية المسيري للعلمنة، من خلال منظور تحليلي نقدي مستندٍ إلى نصوص الوحيين، معتضدٍ بمقاصد الشريعة وثوابت الملّة. ولن يتم هذا الأمر إلا بقراءةٍ متعمقة لتراث المسيري كاملاً، للوصول إلى فهمٍ تفصيلي لأفكاره مع إدراكٍ للظروف والسياقات التي مرت بها حياته. ولذا؛ فقد رأيت أن يكون عنوان دراستي : موقف عبد الوهاب المسيري من العلمانية : دراسةٌ تحليليةٌ نقدية.

ومن المعلوم أن دراسة الأفكار والمذاهب الفاسدة من خلال دراسة الشخصيات أمر هام وضروري في ميادين البحث والنظر، وقد تصدت جامعتنا المباركة لهذا الأمر كثيراً، لما له من أثرٍ معرفي بين واضح. وقد سجلت موضوعي للماجستير قبل وفاة الراحل – رحمه الله – وكانت هذه الرسالة أول رسالةٍ في الجامعات

السعودية تناقش أفكار المسيري في جميع التخصصات. وأهمية هذه الدراسة في نظري تتلخص في أمرين بارزين :-

١- ارتباطها بالمسيري من ناحية، فأفكاره لها من الذيوع والانتشار الشئ الكبير، وهي في ذات الوقت محتاجةٌ للتمحيص والتدقيق، للاستفادة مما فيها من خيرٍ ونفع، وبيان ما فيها من خطأ وانحراف، وفق معيارٍ وقسطاسٍ مستقيمٍ، ينظر بمنظار الشريعة ويقيس بمقاييسها، ويتوخى العلم والعدلَ في ذلك كله.

٢- تعلّق البحث بمذهب العلمانية، وهو مذهب خطير لقيت الأمة منه الويلات، وأساء كثير من الدارسين فهمه، وخطورته تتجلّى في ارتباطه بموضوعات شرعية دينية مختلفة مما استدعى إعادة النقاش فيه، حيثُ قدم المسيري في موضوع "العلمنة" رؤية جديدة اغتر ـا كثير من المعاصرين فقبلوها بإجمالٍ، مع ما فيها من غَبشٍ ودخن، ولبسٍ واختلاط.

وقد درس عديد من الباحثين فكر المسيري في حياته وبعد وفاته، ومن الممكن سرد أبرز الدراسات حوله :-

١- كتاب صدر في حياة المسيري (في جزأين) اشتملَ على عدد من الأبحاث والمقالات التي تناولت مجمل أفكار المسيري، وعنوانه : حوار هادئ في عالم عبد الوهاب المسيري، وهو عبارة عن مؤتمر عقد ثم طُبعت أبحاثه.

٢- هناك مؤتمر آخر عقد بعد وفاة المسيري ثم قامت دار الفكر بدمشق بطباعة دراساته ضمن كتاب : "عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقّاده".

٣- لممدوح الشيخ دراسة مفردة عن المسيري بعنوان : المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية.

٤- أصدرت مجلة العربية (مؤخراً) كتاباً من تأليف الدكتور علي إبراهيم النملة بعنوان : الموسوعات الفردية : المسيري أنموذجاً.

٥- أصدرت مجلة "وجهات نظر" المصرية عدداً تأبينياً تكريمياً بعد وفاة المسيري بعنوان : المسيري...عمر في مواجهة الصهيونية.

٦- بعد وفاة المسيري أعادت مجلة أوراق فلسفية طباعة بعض البحوث وطبعتها في عدد خاص بالمسيري.

٧- ناقشت جامعة القاهرة – قسم اللغة لإنجليزية رسالة دكتوراه تقدم بها الطالب / حجاج أحمد علي، بعنوان : رسم الخريطة المعرفية للحداثة وما بعد الحداثة دراسة مقارنة بين المسيري وزيجمونت باومان. وقد أُجيزت الرسالة بتقدير ممتاز في تاريخ ٢٤ / أغسطس / ٢٠٠٨. وقد حصلت على تفريغٍ كتابي كاملٍ مترجمٍ للمناقشة، وملخصها قد نشر ضمن الأبحاث المنشورة في كتاب : "عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقّاده".

٨- أجرى المسيري طوال فترات عمره عدداً هائلاً من الحوارات واللقاءات، وقد جمع أغلبها في أربعة أجزاء، أصدرها دار الفكر بدمشق، بعناية وتحرير الصحفية : سوزان حرفي، وقد طُبعت الحوارات بعد وفاة المسيري، ولكن المسيري كان قد أشار لها في بعض كتبه قبل وفاته، وقد رتبت سوزان الحوارات بشكل موضوعي.

٩- طبع موقع قناة الجزيرة الفضائية كتاباً اشتملَ على عدد من مقالات المسيري التي نشرها موقع الشبكة، وقد طُبع الكتاب بعد وفاة المؤلف.

١٠- للمسيري موقع شخصي فاعلٌ يعنى بكتاباته ومقالاته والإعلان عن الفعاليات المرتبطة بفكره، وقد عقدت مؤتمرات كثيرة عن المسيري بعد

وفاته في مصر والمغرب وغيرهما، وغالب هـذه المهرجانـات واللقـاءات ذات طابع تأبيني.

صعوبات واجهت الطالب :-

١- إن الكتابة عن المسيري مهمة شاقّة بالفعل نظـراً لموسـوعية الرجـل وتعـدد كتاباته وكثرتها، مع تغطيتها لحقول معرفية مختلفـة مـن الفلـسفة والأديـان لعلم الاجتماع والنفس والاقتصاد والأدب والسياسة.

٢- صعوبة بعض كتب المسيري وعمقها خاصـةً الموسـوعة وقـد أشـار بنفـسه لذلك.[١]

٣- وفرة الدراسات والأبحاث والمقالات التي تناولـت أفكـار المـسيري وصـعوبة إحصائها وتتبعها.

منهج الدراسة وخطّتها :-

من الممكن تلخيص الأدوات البحثية التي اسـتخدمتها في البحـث في ثلاثـة منـاهج رئيسة :-

١- المنهج الوصفي : وهـو ضـروري للوصـول لتـصور كامـل ودقيـق عـن الشخصية محلّ الدراسة، مما استدعى أحياناً تكراراً في بعض المواضع.

٢- المنهج التحليلي : حيثُ يتبع التحليلُ الوصف ويسبق النقـد، وقـد حرصـت في تحليلي لفكر المسيري أنْ أقـارن – قـدر الإمكـان – بـين رؤيتـه ورؤى بعض المفكرين الآخرين.

---

[1] انظر : موسوعته ١٩/١

٣- المنهج النقدي : فبعد الوصفِ والتحليل يأتي النقد، ومع أن النقد كترتيبٍ ذهني يأتي في مرحلة تابعة بعد الوصف والتحليل ولكني في سياق عرض الرسالة لم أفصلْ بينهما.

وبعد ذلك فقد جاءت الدراسة مشتملةً على تمهيدٍ وخمسةٍ فصول، أما التمهيد فقد اختصرت فيه تعريفاً موجزاً عن المسيري، أما الفصول والمباحث فقد كانت على النحو التالي :-

- الفصلُ الأول : الإطار النظري لرؤية المسيري، وفيه ثلاثةُ مباحث :-
- المبحث الأول : رؤية المسيري للإله
- المبحث الثاني : رؤية المسيري للإنسان
- المبحث الثالث : رؤية المسيري للكون
- الفصل الثاني : النماذج التفسيرية لدى المسيري، وفيه ثلاثة مباحث :-
- المبحث الأول : أهمية النموذج وتعريفه وصياغته
- المبحث الثاني : أقسام النماذج التفسيرية
- المبحث الثالث : النماذج الثلاثة الرئيسة عند المسيري
- الفصل الثالث : تعريف العلمانية وتاريخها عند المسيري، وفيه خمسة مباحث :-
- المبحث الأول : صايغة المسيري لنموذج العلمنة
- المبحث الثاني : رؤية المسيري لتاريخ العلمنة
- المبحث الثالث : تعريف المسيري للعلمانية معجمياً
- المبحث الرابع : تعريف المسيري لمفهوم العلمانية
- المبحث الخامس : علاقة العلمانية بالمصطلحات المقاربة
- الفصل الرابع : رؤية المسيري للعلمانية الجزئية، وفيه ثلاثة مباحث :-

- المبحث الأول : مناقشة مفهوم الدولة عند المسيري
- المبحث الثاني : شكل العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام
- المبحث الثالث : لا كهنوتية في الإسلام
- الفصل الخامس : رؤية المسيري للعلمانية الشاملة، وفيه سبعة مباحث :-
- المبحث الأول : العلمنة كمتتالية نماذجية
- المبحث الثاني : تبديات العلمنة الشاملة
- المبحث الثالث : أثر الحلولية في العلمانية الشاملة
- المبحث الرابع : علمنة الدين
- المبحث الخامس : الدولة القومية العلمانية
- المبحث السادس : الإمبريالية كرؤية علمانية شاملة
- المبحث السابع : ملامح النموذج العلماني الشامل
- خاتمة البحث ونتائجه

وقد استخدمت في كتابة الرسالة ذات الطريقة التي سار عليها المسيري في تعامله مع الأقواس، لكثرة نقلي منه وحتى لا يختلطَ الأمر على القارئ. فعلامتا التنصيص إنما تكون في النقول والاقتباسات. والقوسان الهلاليان يكونان للجمل الاعتراضية في كلام الباحث نفسِه، أو ضمن النقول. أما القوسان المربعان فأقصر استعمالهما حين أريد أن أضمن النقل (أو الاقتباس) كلاماً لي، لضرورة التعليق أو التنبيه.

هذا وأسأل الله جل وعلا أنْ يغفر لي ذنبي ويتجاوز عن تقصيري، وأن يرزقني وإياكم القبول والتوفيق، وهذا غايةُ جهدي ومنتهى طاقتي، فما كان فيه من حق وصواب فلله فيه الفضل والمن، وما اشتمل عليه من تقصير وخطأ فمن نفسي والشيطان.

ولا يفوتني أن أشكر كل من أعانني على إنجاز هذا العمل، وأخص بالشكر والدي الكريمين، وزوجتي الفاضلة، ومشرفي وشيخي الذي صبر على جهلي وإسرافي في التقصير والتأخير، كما أشكر أساتذي الكريمين اللذين قبلا مناقشة هذه الرسالة، وتحملا ما فيها من سهوٍ وقصور...والله الموفق والمقصد وبه نستعين وعليه نتوكّل.

تمهيد: (تعريفٌ موجزٌ بالمسيري).

لا أريد أن أعيد كتابة سيرة المسيري من جديد، فهذا عملٌ شاق ثم إن المسيري كفانا إياها حين أرخ لحياته ورحلته الفكرية. لكن يلزمنا الإضاءة على فقرات تتعلق بشخصية المسيري وحياته وتطوراته (أو تقلّباته) الفكرية.

في البدء ولد المسيري لعائلة ريفية ميسورة الحال في محافظة دمنهور بمصر، كان والده تاجراً معروفاً في المنطقة، وقد أسهب المسيري في الحديث عن أثر المجتمع الريفي في دمنهور على شخصيته، من حيث العلاقة التراحمية التي هي عماد المجتمع عوضاً عن العلاقات التعاقدية السائدة في المدن الكبرى كالقاهرة، والإسكندرية مثلاً. يقول المسيري : "نقطتي المرجعية كانت دائماً هي المجتمع الزراعي التراحمي."[1]

إن تتبع أحداث عمر المسيري والتقاطها عملٌ لم يحرص المسيري عليه حتى في سيرته (غير الذاتية غير الموضوعية) كما سماها. فهذا ليس هاماً لنا هنا. ومن الممكن وضع إطار زمني يسير يوضح الخطوط العريضة لمجمل حياة المسيري. أكمل المسيري تعليمه العام في دمنهور وتربى بين أهله هناك، ثم انتقل لدراسة الأدب الإنجليزي في الإسكندرية وقد شكّلت هذه النقلة في حياته تطورات كثيرة من أهمها احتكاكه ببعض الأكاديميين المرموقين هناك، وتعرفه على بعض الزملاء في تلك المرحلة الذين أثّروا في تشكيل عقل المسيري منهم صديقه المقرب سعيد البسيوني. قبل انتقال المسيري للإسكندرية وفي أواخر مرحلته الثانوية نجمت في نفسه ثورة الشك، وبدأت ملامح إلحاد عاطفي (غير معرفي) تهيمن عليه خاصةً بعد قراءته لقصيدة لكامل الشناوي الشاعر المصري المعروف. ومع ذهاب المسيري للإسكندرية نمت هذه النزعة داخله فانخرط عملياً وانضم للحزب الشيوعي حينها، وشارك بفاعلية كبيرة كما ذكر عن نفسه في أعمال الحزب وتوزيع المنشورات وغير ذلك. تزوج هناك في الإسكندرية وأنهى دراسته الجامعية وعين معيداً ثم ابتعث للولايات المتحدة الأمريكية لدراسة الأدب الإنجليزي هناك،

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٢

وعاش في أمريكا مرحلةً هامة في حياته المعرفية، توسعت مداركه، وتوثّقت علاقاته والتحق بصفوف اليسار الجديد[1] الفاعل هناك في أواخر الستينيات. أنهى المسيري دراسته وعاد لوطنه مصر معلّماً موجهاً ممتلئاً بالطموح والحماسة. قضى هناك سنواتٍ ثم ذهب للرياض ليدرس في جامعة الملك سعود، وعاش أحلى سِني عمره كما قال. إذْ تفرغ تماماً للعلم والتعليم، وأحب البلدةَ الجديدةَ عليه ومدح أهلها.[2] يقول المسيري في حوارٍ أجري معه معلّقاً على فترة بقائه في السعودية :

"عملت لمدة ٦ سنوات أستاذاً بجامعة الملك سعود بالرياض، وفي رأيي أن هذه السنوات الست التي قضيتها هناك كانت - بحق - أسعد سنوات حياتي على جميع المستويات، فقد طورت فيها نماذجي المعرفية والتحليلية، وحدث تفاعل فكري مع زملائي من السعوديين بشكل لم يحدث في حياتي من قبل، ولن يحدث فيما بعد، علاوة على أن جامعة الملك سعود احتضنتني تماماً حيث خصصوا لي قاعة بالبحث في المكتبة وغرفة خاصة بي، ووفروا لي كل المراجع التي أحتاجها، مما كان سبباً رئيسياً في خروج الموسوعة إلى النور. ومن حسنات جامعة الملك سعود أنني حققت فيها حلمي كباحث ومفكر، أتيح له مناخ فكري وثقافي جاد دون التفكير في أية أعباء اقتصادية حيث توافرت كل الإمكانات البحثية، بالإضافة إلى إقامتي في مدينة من أجمل مدن العالم ألا وهي «الرياض» بسحرها وجمال طبيعتها وهدوئها. كما أنها جمعتني بصداقات حميمة لا أنساها أبداً، أمثال الدكتور/ منصور الحازمي، ود.علي جاد، والدكتور سعيد الخطاب، وغيرهم من الزملاء الأجلاء"[3] .

ثم انتقل للكويت لفترة وجيزة قطعها بسبب حرب الخليج الثانية. فعاد لمصر وتفرغ لإكمال مشروعه الأهم (الموسوعة) واستقال من العمل الأكاديمي من

---

[1] اليسار الجديد : حركةٌ سياسيةٌ واجتماعيةٌ متطرفة راديكالية ظهرت في الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين في الولايات المتحدة. وقد ضم اليسار الجديد العديد من طلبة الكليات وغيرهم من الشباب وسميت الحركة بهذا الاسم للتفرقة بينها وبين اليسار القديم الذي ظهر في الثلاثينيات من القرن العشرين. وكانت تقود اليسار القديم بصورة عامةٍ الأفكار الماركسية.

[2] انظر مثلاً كتابه دفاع عن الإنسان ص٣٤

[3] انظر حواراً أجرته معه مجلة اليمامة عدد ١٨٣

أجل ذلك. وبعد أن انتهى من الموسوعة كان المرض قد أنهكه فأحكم السرطان يده عليه، فبدأ المسيري رحلة كفاحٍ من نوع آخر، استعان فيها بالله مقاومةً المرض الذي عض جسده. وبعد أن تماثل للشفاء كانت مرحلة النضج الفكري بالنسبة له قد اكتملت، فشرع في عدد من المهمات المعرفية المتمثلة في إصدار عدد من الكتب والدراسات في مختلف الحقول، وقرنَ المسيري جهده العلمي هذا بنضالٍ عملي سياسي قاوم فيه الاستبداد الداخلي من خلال مشاركته في تأسيس "حزب الوسط الجديد"، و "حركة كفاية"، مع ما ترافق مع ذلك من حوارات ولقاءات ودعم أساسي للقضية الفلسطينية. تلك كانت إطلالة سريعة وعابرة على حياة المسيري قصدت من خلالها فقط وضع إطار زمني بسيط لحياته. وثمّةَ نقاط ضرورية أود الإضاءة عليها :-

أولاً : سِمات وقَسمات شخصية المسيري :-

لعل أبرز ما يميز شخصية المسيري جلَده وصبره في سبيل المعرفة، والأهم من ذلك ما ترافق مع هذا الجلد من وعيٍ عجيب بالمقاصد والغايات. فهو دأبٌ مرتبطٌ بانضباطٍ منهجي عجيب، وأمانة علمية نادرة، جعلته يؤخر إصدار موسوعته لأكثر من عشر سنوات حين اكتشف أن غالب يهود أوروبا ينتمون لبولندا، وتلك معلومة في نظر المسيري تؤثر كثيراً في البناء العلمي لموسوعته وقتها. وإذا ما ذكرنا نِتاج المسيري وصبره وكده في سبيل العلم فإن موسوعته الشهيرة أول ما يخطر ببالنا. لقد انشغل المسيري بالموسوعة انشغالاً عجيباً أثّر على جهازه العصبي، حتى أثّر هذا الجهد على صحته لاحقاً.[1] يقول عن نفسه : "كما أنني كنت عبر كتابة الموسوعة أعامل نفسي، خاصةً في مسألة الوقت، بيدٍ من حديد."[2] ومما يدل على جلده ما حكاه عن نفسه حين انتقل للإسكندرية ورغب في إتقان اللغة الإنجليزية ما دفعه لحبس نفسه في غرفة مغلقة لا يسمع فيها إلا الإذاعات الناطقة بالإنجليزية ولا يقرأ إلا ما كتب بالإنجليزية، فخرج وقد أمسك

---

[1] انظر : رحلتي الفكرية للمسيري ص٩٦

[2] المرجع السابق ص٩٧

بناصية اللغة.[١] وهذه العزيمة من المسيري ترافقت مع ذكاءٍ حاد واستعدادٍ ذهني قوي، على مستوى الحفظ والفهم والتحليل وشواهد هذا كثيرة أشار المسيري لبعضها.

هذه المزايا الفطرية التي وهبها الله للمسيري لم تجعله منعزلاً عمن حوله من باحثين ودارسين، بل كان شغوفاً بالتواصل المعرفي، وحضور الحلقات النقاشية والمؤتمرات، وقد أقام لفترات مع بعض رفاقه جلسات متعددة دورية وغير دورية للنقاش وتبادل الآراء، وقد توج هذا الجهد والتواصل بمشروعه حول "فقه التحيز"، إذْ كان المحرك الأساسي له وصاحب فكرته.

ومما امتاز به شخص المسيري، انسجام أفكاره ونظرياته مع عمله وسلوكياته، فلم يكن المسيري يعيش فصاماً بين علمه وعمله، بل يقول : "وأنا أحب أن أعيش فكري بقدر الإمكان."[٢] ويقول أيضاً : "ويمكنني القول بأنني فهمت كثيراً من أحداث حياتي الخاصة (الذاتية) من خلال نفس الموضوعات الأساسية الكامنة والمقولات التحليلية التي استخدمتها في دراساتي وأبحاثي (الموضوعية)."[٣]

ثانياً : تطور المسيري الفكري :

لقد عاش عدداً من الانقلابات والتحولات الفكرية في حياته ظل بعضها هامشياً فيما بقي بعضها مؤثراً في خلفيته الفكرية بشكل بارز. لن نحيطَ الآن علماً بهذه التحولات فهذا بحث مستقل، ولكن سنشير لأهم هذه المراحل، وإنْ كنت في ثنايا البحث قد سجلت عدداً من الملحوظات المتعلقة بأثر هذا التطور الفكري على آراء المسيري ورؤاه.

دخل المسيري لحزب مصر الفتاة وقرأ في تلك الفترة لما ينشره سيد قطب في صحيفة "مصر الفتاة" ثم انتقل للإخوان المسلمين ثم إلى الحزب الشيوعي الذي بقي فيه حتى عام ١٩٥٩م.[٤] انضمامه للإخوان كان قصيراً ومؤقتاً لكنه ربطه ولو

---

[1] المرجع السابق ص١٢٤
[2] المرجع السابق ص١٣٤
[3] المرجع السابق ص٦
[4] المرجع السابق ص١٩

بشكل جزئي بالقرآن حفظاً وتجويداً، وقراءة بعض كتب الفقـه البـسيطة، بالإضـافة لانشغاله لفترة وجيزة بالإمامة والخطابة، كما ذكـر ذلـك عـن نفـسه في سـيرته.[1] لكن يظل الانتقال الأكبر في حياة المسيري هو تحوله مـن ضـيق الماديـة، إلى رحابـة الإيمان. فقد بدأ المسيري في المرحلة الثانوية رحلـة شـك مـضنيةٍ انتـهت بإعلانـه الإلحاد وانقطاعه عن الصلوات، كـان يطـرح علـى نفـسه عـدداً مـن الأسـئلة الوجودية المحيرة التي زعم أنْ لا جواب عليها، وقد ذكـر عـن نفـسه أنـه أصـيبب بداء التأمل. انضم للحزب الشيوعي وترجم عام ١٩٥٧م كتاباً لمـاوتس تـونج عـن التناقض. لكن المسيري حتى في فترة إلحاده كان ينأى بنفـسه عـن التفـسير المـادي لكل شئ، أو هكذا يظن. فهـو يقـول عـن نفـسه : "وأرى أن كلمـة ملحـد في حالتي تعني في واقع الأمر "مادي" من الناحية الفلسفية وحـسب، أمـا مـن الناحيـة الفعلية فقد كنت ملتزماً بالقيم المطلقة وبالحب كمقولة مجاوزة لعـالم المـادة."[2] لقـد اهتز النموذج المادي عموماً والماركسي خـصوصاً داخـل المـسيري علـى فتـرات متباعدة، فقد كانت رحلة طويلة استمرت لربع قرن تقريباً، فلم يـتم "الانتقـال مـن ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية...دفعة واحدة، بل كانـت عمليـة طويلـة شـاقة"[3]، وهذ طبيعي فإسقاط النموذج المهيمن الحاكم وإحـلال نمـوذج آخـر مكانـه لـيس أمراً هيناً.

يقول المسيري عن طبيعة تحوله الأبرز : "وقد لازمـني داء التأمـل عـبر حيـاتي، ولم يولـد الإيمان داخلي إلا عبر رحلة عقلية طويلة، ولذا فإيماني إيمـان تـأملي وعقلـي، لم تـدخل عليـه عناصر روحية، فهو إيمان يستند إلى عجز المقولات الماديـة عـن تفـسير ظـاهرة الإنـسان وإلى ضرورة اللجوء إلى مقولات تفسيرية أكثر تركيبيـة "[4]. وحـين وصـلَ المـسيري لنـهايات السبعينيات الميلادية، كان موقفه النقدي من المادية قد اتضح بـشكل كامـل، يقـول عن تلك المرحلة : "وفي النهاية كتبـت كتـاب الفـردوس الأرضـي (الـذي بدأتـه عـام ١٩٧١م وانتهيت منه عام ١٩٧٩م) الذي أودعـت فيـه كـل تـساؤلاتي. فهاجمـت منطـق

[1] المرجع السابق ص٤٩ و ص١١٣
[2] المرجع السابق ص١٢٣
[3] المرجع السابق ٢٧٧
[4] المرجع السابق ص١٢٣

التقدم الدائم وتسليع الإنسان. ولكن الأهم من هذا...أن الكتاب مليء بالإشارات ذات النكهة الدينية."[1]

ومع هذا، فالمسيري لم يكفر بالماركسية تماماً بل يشير دائماً لأثر ماركس على مرجعيته الفكرية، وأثر الاشتراكية (والماركسية) الإنسانية في فلسفته حتى بعد تحوله. يقول عن ذلك : "وقد أكدت الماركسية (الإنسانية)[2] لي مركزية الإنسان في الكون، وأن الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة، وأن التاريخ له هدف وغاية. وحينما ظهرت الفلسفة البنيوية في الستينيات وبدأت تكتسح المثقفين في الغرب بدأت في دراستها بشكل محموم، إذ أنني تصورت أنها ستحل المشكلة الأساسية التي أتصور أن الماركسية فشلت في حلها، أي علاقة البناء الفوقي (عالم الأفكار) بالبناء التحتي (عالم وسائل وقوى وعلاقات الإنتاج). ولكنني اكتشفت أنها محاولة لا طائل من ورائها، لأن البنيوية كانت تنتهي في عالم من المعادلات الرياضية الميتة. وأعتقد أن النزعة الماركسية الإنسانية هي التي حمتني من السقوط في العدمية والحيادية وانعدام الاتجاه والاحتفال بموت الإنسان أو بتحوله إلى معادلات رياضية يمكن التعامل معها رياضيا!! (هناك داخل الماركسية نزعة مادية متطرفة متناقضة مع النزعة الإنسانية، ولكنني كنت من أتباع الماركسية الإنسانية، ولم أسقط قط في مسألة القوانين العلمية المجردة. ولعل انجذابي للماركسية الإنسانية يعود إلى ذلك النموذج الكامن في وجداني، ولعل له أصولا دينية، والذي يرى أن الإنسان ليس بكائن مادي، وأن هناك قانونا للإنسان، وآخر للأشياء والحيوان."[3] والمقصود أنّ تحول المسيري الكامل من رؤية واحدية مادية لرؤية مركبة ثنائية لم يحصل إلا في أوائل الثمانينات الميلادية، وحتى بعد هذا الانتقال فقد ظلت رؤيته للإسلام قاصرة كما يقول عن نفسه. يقول حول هذا السياق : "وقد بقيت مدة من الوقت مؤمنا بالله وبالإسلام، ولكن إيماني بالإسلام لم يكن له أي أساس فكري وفلسفي واضح في ذهني (وأنا لا أقبل شيئا إلا إذا كان له أساس فلسفي). وقد حيرني هذا السؤال بعض الوقت : لمَ الإسلام وليس أي دين آخر؟ وحيث أنني أحب أن أكون نزيها – قدر طاقتي – في الأمور الفكرية، فقد كنت أذكر لأصدقائي أنه لا يوجد سبب واضح، إلى أن تبلورت قضية

---

[1] المرجع السابق ص٢٩٤

[2] الماركسية الإنسانية نزعة تبناها بعض الماركسيين من خلال العودة لكتابات ماركس ورسائله الأولى التي تتجلّى فيه كما يرونَ رؤيته الإنسانية مقابل الاشتراكية العلمية الصارمة التي أسس لها لينين وستالين لاحقاً.

[3] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٣٧

الحلولية في ذهني، وضرورة وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وقد وجدت أن الإسلام هو أكثر العقائد ابتعادا عن الحلولية وعن توحيد الخالق بمخلوقاته (وحدة الوجود)، أي أن التوحيد في إطار الإسلام – في تصوري – هو أكثر أشكال التوحيد رقيا وتساميا ".[1]

لقد وصلَ المسيري للإله من خلال الإنسان لا العكس، فأدرك أنّ الإنسان ليس طبيعةً ماديةً مجردةً فقط، وقاده هذا اليقين للخالق الأعلى سبحانه وتعالى. وقد ترافق تحول المسيري مع تحولات عاشها كثير من المثقفين والمفكرين في تلك الفترة، حيث اغتر كثيرونَ بالشعارات القومية والشيوعية اليسارية ونحوها، ثم عادوا للإسلام بغض النظر عن طبيعة هذه العودة وملابساتها. لقد كانت عودة المسيري وبعض المفكرين عودةً معرفيةً لا انتهازيةً، متدرجةً غير مندفعة، لها سياقاتها الطويلة في ذلك الوقت. يقول المسيري عن رفيقه وصديقه عادل حسين، بعد حديثه عن عمق الصداقة التي ربطت بينهما "وهكذا كان فكره أيضاً..بدأ شيوعياً وقضى ربع القرن الأخير من حياته مفكراً عروبياً إسلامياً. ويفسر البعض هذا التحول بأنه نوع من أنواع البرجماتية السياسية، ولكن ما حدث لعادل حسين من تحول حدث للكثير من المثقفين العرب في مصر، يمكن أن نذكر على سبيل المثال طارق البشري ومحمد عمارة وكاتب هذه السطور وغيرهم، وعلى مستوى العالم هناك الكثيرون وعلى رأسهم جارودي. وقد حدث التحول في الفترة نفسها تقريبا، مما يدل على أن هناك نمطا تاريخيا عاما، لعله مرتبط بأزمة الحداثة، وأزمة النظامين الرأسمالي والاشتراكي؛ ولذا لا تصلح البرجماتية أن تكون نموذجاً تفسيرياً في هذه الحال."[2]

وبالحديث عن موقع الدين في حياة المسيري الشخصية فقد مر معنا ارتباط المسيري لفترة وجيزة بجماعة الإخوان، حيثُ حفظَ بعض القرآن وأم المصلين وخطب فيهم، أعقب تلك الفترة انقطاع كبير عن شعائر الدين ترافق مع إلحاده. ولكن المسيري حين عاد للدين كانت عودته كما يذكر عن نفسه عودةً عقلانيةً مجردة بعيدة عن العواطف والروحانيات، ويذكر في سياق ذلك أنه لم يبكِ في حياته قط من منطلقٍ ديني إلا حين شاهد الكعبةَ لأول مرةٍ، حيثُ لم يملك نفسه حينها. غير أن المسيري – رحمه الله –حسن إسلامه لاحقاً فأقام الصلاة وحج واعتمر، وصام ثم أطعم حين ضعفت قدرته وأصيب بمرض السكر.[3]

---

[1] المرجع السابق ص٣٠٤ و ٣٠٥

[2] في الأدب والفكر للمسيري ص١٤٧

[3] انظر : رحلتي الفكرية للمسيري ص٦١، ١٠٧

ثالثاً : مرجعية المسيري الفكرية :-

يفرق المسيري في موسوعته بين المرجعية والمراجع، وهو تفريق وإنْ بدى غير ضروري إلا أنه هام للغاية. فالمراجع بحسب المسيري والمتمثلة في الكتب والمصادر التي يعتمد عليها الباحث ليست بأهمية المرجعية الفكرية التي تكون عقلية الباحث وتشكّل أفكاره. وقد حدد المسيري بوضوح أبرز المفكرين الذين ساهموا في تكوينه معرفياً. منهم : كارل ماركس، جورج لوكاتش، جارودي، ماكس فيبر، بازل ويلي، إفنج بابيت ثم إبراهام ماير و زيجمونت باومان وبيجوفيتش، وذكر المسيري في سياق ذلك أشخاصاً ارتبطوا بحياته وأثْروا تفكيره، وأثّروا فيه، كبعض أساتذته ورفاقه[1].

ومن الممكن الإشارة لبعض مظاهر تأثر المسيري بهؤلاء من خلال كتاباته، وإنْ كان هذا المبحث يستدعي دراسة وافية تناقش مرجعية المسيري من جذورها بالعودة لأبرز الفلاسفة الذي ساهموا في تكوين تراثه، ومضامين هذا التأثر والتأثير :-

١- تأثّر المسيري كثيراً بفلاسفة مدرسة فرانكفورت، خاصةً هابرماس وأدورنو وهوركهايمر وغيرهم، وهذا ظاهر في موقفه من العقل الآلي الأداتي، وانتقاداته للمجتمع الصناعي بشقيه الرأسمالي والشيوعي.[2]

٢- وظّف المسيري المنهج البنيوي في كثير من أبحاثه، خاصةً موسوعة ١٩٧٥م، رغم انتقاده للبنيوية. يقول عن ذلك : "استفدت كثيرا من منهج قراءة النصوص دون أن أتبنى نموذج العداء للتاريخ الكامن وراءه."[3]

٣- تأثّر بالمفكر جورج لوكاتش في انتقاداته للماركسية العلمية وتأكيده على الماركسية الإنسانية[4].

٤- تأثّر كثيراً بالمفكر البولندي زيجمونت باومان خاصةً في نقد الأخير للحداثة وما بعدها، بل استعار المسيري بعض مصطلحات باومان كالمادية السائلة والصلبة وغير ذلك.

---

[1] الموسوعة للمسيري ١٤/٨

[2] انظر : رحلتي الفكرية للمسيري ص٢١٢

[3] المرجع السابق ص٢٦٣

[4] المرجع السابق ص٣١٨

٥- يعتبر المفكر الألماني ماكس فيبر من أبرز المؤثرين في رؤية المسيري خاصةً في موقف الأخير من الترشيد المادي الأداتي، وربط فيبر الرأسمالية بالأخلاق البروتستانتية لا اليهودية.

٦- تأثر المسيري كثيراً بالفيلسوف الأمريكي اليهودي نعوم تشومسكي خاصةً بثورته التوليدية.[1]

٧- أُعجب المسيري للغاية بكتابات جارودي خاصةً رؤيته للاغتراب.

٨- في أواخر حياة المسيري قرأ نتاج المفكر المسلم والزعيم السياسي البارز : علي عزت بيجوفيتش، فتأثّر ا كثيراً وأفاد منها، وندم على تأخر اطلاعه على فكر بيجوفيتش، وقدم لبعض كتبه.

ونعني هنا بمرجعية المسيري الفكرية، ما قصده تحديدا من مفكرين وفلاسفة أثّروا وأثْروا عقله ومن ثم كتاباته، أما النقاش حول المرجعية الحاكمة المهيمنة لرؤيته الفلسفية فسيأتي النقاش عليها لاحقاً في مقدمة الفصل الأول، فهما إطلاقان مختلفان استعملهما المسيري نفسه في سياقين متغايرين.

ورغم ذلك فينبغي لنا أن أنْ نقول : إن استفادة المسيري من هؤلاء لم تمنعه من انتقادهم في مواطن كثيرةٍ من كتبه، وقد أثبت بعضاً من هذه الانتقادات في ثنايا البحث، وبهذا تنتهي هذه المقدمة الموجزة، وسنشرع الآن في موضوعات هذا البحث.

[1] المرجع السابق ص٣٥١

الفصل الأول:
المنهج المعرفي للمسيري

تمهيد: الإطار النظري عند المسيري.

يرى المسيري "أن كل خطاب (مهما كانت سطحيته وماديته) يحوي بعدا معرفيا"[1]، ويذهب المسيري إلى أنّ هذا التعميم تعميم شاملٌ لا يستثنى منه شئٌ، فوراء كل قول أو ظاهرة إنسانية بعد معرفي كلي[٢].

والمميز الجوهري للبعد المعرفي عند المسيري هو ما يسميه برؤية الإنسان للكون، وهي رؤية "تدور حول محاور ثلاثة: الإله – الإنسان – الطبيعة، وهي محاور مترابطة تمام الارتباط، فهي مجرد ثلاثة أوجه لنفس الظاهرة."[٣]

وما يعنيه المسيري هنا حين يقول عن هذه المحاور الثلاثة إنما "مجرد ثلاثة أوجه لنفس الظاهرة"-أن رؤية الإنسان للإله واعتقاده فيه، مؤثر بالضرورة في رؤيتهِ لنفسهِ كإنسان، وأساسي في تحديد رؤيته للكون والطبيعة، فهذه الأوجه الثلاثة متداخلةٌ متقاطعةٌ وفهمها مركزي عند مناقشة أي قولٍ أو مذهبٍ أو ظاهرة.

ولذا؛ أفردت لهذه المحاور الثلاثة فصلاً كاملاً؛ لأن تجاوز هذا البعد المعرفي (في أي دراسةٍ خصوصاً إذا كانت عن المفكر المسيري) يعني انتقالاً من الأهم إلى ما هو أقل أهميةً منه، وسنرى _بإذن الله_ أثر هذا البعد المعرفي على منهج المسيري.

ولفهم كل خطابٍ فلابد من التفتيش عن بعده المعرفيّ، ومفتاح فهم البعد المعرفي هو كشف مرجعيةِ كل خطاب، فكما أن البعد المعرفي موجود لزاماً، فكذلك المرجعيةُ لاشك في وجودها. ولكن ما هي هذه المرجعيةُ ابتداءً؟ (حسب اصطلاح المسيري) وهل نحن أمام مرجعيةٍ واحدةٍ أم ثمّةَ أكثر من مرجعية؟

يعرف المسيري المرجعية (بعد ذكره لمعانيها لغةً) فيقول "تعني [أي المرجعيةّ][٤] الفكرة الجوهرية التي تشكّل أساس كل الأفكار في نموذج معين والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (فهي ميتافيزيقا النموذج). والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يرد هو أو ينسب إليها."[٥]

فالمرجعيةُ هي ذاك المطلق الذي ترد له كل القضايا، ويمثلُ منطلقاً للأفكار ومنبعاً لها، وتفسر من خلاله الأمور باعتباره الركيزة الأساسية والنهائية والوحيدة.

---

1 موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيري جديد للمسيري ٦٧/١، وسأشير لهذه الموسوعة بعد هذا الموطن باسم الموسوعة اختصاراً.

2 اللغة والمجاز للمسيري ص٥ و الموسوعة له ١٢٥/١

3 اللغة والمجاز للمسيري ص٥ وانظر دفاع عن الإنسان له ص٣٠٤ ودراسات معرفية له ص٣٣٦

4 الكلام المدرج ضمن النقولاتِ والوارد بين معكوفتين، كالتوضيح السابق يعود للباحث، لبيان عبارات المسيري.

5 الموسوعة ٥٤/١، وانظر الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري وفتحي التريكي بالاشتراك) ص٥٧ والفلسفة المادية للمسيري ص٣٦

وبمعرفة هذه المرجعية نستطيع سبر غور "البعد المعرفي" الـذي يكـون الإطـار النظـري الكلـي للظواهر والخطابات والأقوال.

لو كنا أمام مرجعيةٍ واحدة تمثّل خلفيةً جوهريـةً لكـل الخطابـات، وتـستغرق كـل الأقـوال والمواقف والظواهر الإنسانية-لما احتجنا للبحث وراء مرجعيـة كـل قـول أو ظـاهرة، فـالواقع يقول: بأننا أمام مرجعياتٍ متعددةٍ من الممكن -من وجهـةِ نظـر المـسيري- أن تجمعهـا وتلـم شتاتها قسمةٌ ثنائيةٌ مفادها أن المرجعيةَ إما أن تكون مرجعيـةً متجـاوزةً، أو كامنـة.[1] والمتجـاوز عند المسيري يقابل الكامن، والتجـاوز يقابلـه الكمـون، والمـسيري هنـا لا زالـت تعبيراتـه وألفاظه (بل حتى أفكاره كما سنرى) متأثرةً بتجربتِهِ الماركسية، فالإنـسانُ لمّـا كـانَ إنـساناً لا يستطيع أن يتجاوز تجربته السابقة بكـل أثقالهـا وأحمالهـا، ولعـل قـصةَ شـتم أبي ذر لـبلال الحبشي _رضي الله عنهما_وجواب رسول الله_صلى الله عليـه وسـلم_كافِيـةٌ للتـدليل علـى المراد[2].

والمقصود: أن كلمة "المتجاوزة" هي تحوير/تطوير من المسيري لمفـردةٍ شـيوعيةٍ ماركـسيةٍ هـي مفردة "ثورة"، كما أشار المسيري نفسه إلى ذلك.[3]

وبعد أن بين المسيري المقصود بالمرجعية وذكر انقـسامها لمـرجعيتين-شـرع في توضـيح معـنى "المرجعية النهائية المتجاوزة" فقال: "المرجعية النهائيـة يمكـن أن تكـون نقطـة خـارج عـالم الطبيعة متجاوزة لها وهي ما نـسميها "المرجعيـة المتجـاوزة" (للطبيعـة والتـاريخ والإنـسان). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة، في النظم التوحيدية، هـي الإلـه الواحـد المـنزّه عـن الطبيعـة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يـرد إليهمـا. ووجـوده هـو ضـمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تختزل ولن تلغـى. فالإنـسان قـد خلقـه الله ونفـخ فيه من روحه وكرمه واستأمنه على العالم واسـتخلفه فيـه، أي أن الإنـسان أصـبح في مركـز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف. كـل هـذا يعـني أن الإنـسان يحـوي داخلـه وبشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولـذا فهـو يظـل مقولـة مـستقلة داخل النظام الطبيعي. كما أنه يعـني أن إنـسانية الإنـسان وجـوهر الإنـساني مـرتبط تمامـا الارتباط بالعنصر الرباني فيه.ومع هذا [أي رغم حديثنا عن كون الإلـه هـو المرجعيـة النهائيـة المتجاوزة في النظم التوحيدية] فبإمكان النظم الإنسانية الهيومانيـة (الـتي لا تعتـرف بالـضرورة

[1] انظر الموسوعة للمسيري ١/٥٤-٥٥

[2] والحديث في صحيح البخاري برقم [٢٥٤٥] من رواية أبي ذر_رضي الله عنه_، وفيه أنه قال لبلال_رضي الله عنه_"يا ابن السوداء"، فقال له رسول الله_صلى الله عليه وسلم_"أعيرته بأمه، إنك امروٌ فيك جاهلية."

[3] انظر رحلتي الفكرية للمسيري ص٢٨٠

بوجود الإله) أن تجعل الإنسان مركز الكون المستقل القادر على تجاوزه ومن ثم تصبح له أسبقية على الطبيعة/المادة."[1]

وثمّة نقاطٌ تستحق الوقوف فيما مر معنا وهي :-

١) أن المرجعية تختلف باختلاف النظُم، وقد تحدث المسيري في النص السابق عن نظم توحيدية ونظم إنسانية هيومانية[2]، فالإله في النظم التوحيدية هو المتجاوز الديني، كما أن الإنسان هو المتجاوز الفلسفي في النظم الإنسانية التي لا تؤمن بإله.[3]

٢) الإله هو المرجعية النهائية في النظم التوحيدية، كما أن الإنسان يشكّل المرجعية النهائية في النظم الإنسانية، وهو ما يطلق عليه المسيري "الجوهر الإنساني"[4]

٣) الإله الواحد لا يحل في الطبيعة ولا في التاريخ.

٤) وجود الإله هو ضمانة وجود الإنسان مستقلاً عن عالم الطبيعة المادي، فالمسيري يرى أن وجود الله هو الذي منح الإنسان هذه المركزية منذُ أن استخلفه الله في هذه المعمورة. ويبرز هنا تأثر المسيري الشديد بفكرة الاستخلاف.

٥) الإنسان مخلوق مكرم مستأمن على العالم ومستخلف فيه.

٦) يبدو أن المسيري يرى أن المرجعية النهائية المتجاوزة فعلاً لا تكون إلا في صورة إلهٍ مفارقٍ للعالم، وما ذكره من إمكانية جعل الإنسان مركزاً للكون ومن ثم متجاوزاً للعالم المادي-إنما قاله على سبيل التبع للتمييز بين المرجعية الكامنة تماماً في المادة، وبين مرجعية أخرى ترى في الإنسان مقولة مستقلةً عن عالم المادة مختلفةً عنها (وإن كانت هذه المرجعية منتميةً لنظم لا تؤمن بإله). وأحياناً يشير المسيري للإنسان كمرجعية نهائية "متجاوزة نوعاً ما لعالم المادة"[5]، فالإنسان ليس مرجعية متجاوزة فعلاً للواقع المادي ولكن فيها نوع تجاوز لا يلبث أن يتلاشى أمام المرجعية المادية الأقوى. ومن شواهد ذلك أن الإله هو الذي منح المركزية للإنسان، واستأمنه على العالم واستخلفه فيه، ففي النظم الإنسانية ليس ثمّةَ إله استمد منه الإنسان المركزية، وإنما خلع هذا الإنسان المركزية على نفسه بدون مرجعٍ أو أصل؛ فهي مركزيةٌ واهيةٌ ضعيفةٌ لا تصمد كثيراً أمام المركزية الأخرى

[1] الموسوعة للمسيري ٥٤/١

[2] Human= بمعنى إنساني وبشري، انظر قاموس إكسفورد الحديث، ص٣٨٦

[3] انظر العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة للمسيري ١٦٧/١، وسأشير له بعد هذا الموطن باسم "العلمانية" اختصاراً

[4] الحداثة وما بعد الحداثة (للمسيري وفتحي التريكي بالاشتراك) ص٥٧

[5] الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان للمسيري ص٦٢

الأقوى منها، والتي يرد لها الإنسان في نهاية الأمر، فيفسر الإنسان في ضوء المقولات المادية، ويصبح جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم المادي.

ثم يستمر المسيري فيعرف "المرجعية النهائية الكامنة" فيقول:- "يمكن أن تكون المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)، ومن هنا تسميتنا لها بالمرجعية الكامنة. وفي إطار المرجعية الكامنة، ينظر للعالم باعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شئ خارج النظام الطبيعي.

ولذا، لابد أن تسيطر الواحدية (المادية)...ففي إطار المرجعية الكامنة لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكون منها كل شئ، وضمن ذلك المركز الكامن نفسه...ونحن نذهب إلى أن كل النظم المادية تدور في إطار المرجعية الكامنة...وفي إطار المرجعية المادية الكامنة، فإن الإنسان كائن طبيعي وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، وإنما هو مستوعب تماماً فيه، ويسقط تماماً في قبضة الصيرورة[1]، فتسقط المرجعية الإنسانية وتصبح الطبيعة/المادة هي المرجعية الوحيدة النهائية."[2]

وتظهر هنا أمور أهمها :-

١) المرجعية النهائية الكامنة هي في الأصل هذا العالم الطبيعي المادي، والإنسان ليس مركزاً ولا يشكّل مرجعية نهائية؛ لأنه_أي الإنسان_هو الحلقة الأضعف بين مرجعيتين قويتين؛ فإما أن يكون في ظل نظام توحيدية تؤمن بوجود إله مفارق فيمنح هذا الإله الإنسانَ شيئاً من المركزية، ولكن هذه المركزية ستكون تبعاً لوجود هذا الإله الضامن لوجود الإنسان. وإما أن يكون هذا الإنسان جزءاً من نظام طبيعي مادي قوي فيرد الإنسان لهذه المادة، ويعرف من خلالها. ولذا؛ ذكر المسيري الإنسان في المرجعيتين: المتجاوزة، والكامنة، ولكنه أوضح هنا أنّ المرجعية الإنسانية (تحت سقف المرجعية الكامنة المادية) تتلاشى وتختفي لحساب المرجعية القوية النهائية، وهي هنا المرجعية المادية، أو ما يطلق عليه المسيري اسم "الواحدية المادية". وما يقصده المسيري هنا بلفظة "الإله المفارق" التي يوردها باستمرار صحيح في ذاته من جهة أنه عنده خارج الطبيعة مباين لها، ولنظامها. لكن لهذه اللفظة في التراث الفلسفي والكلامي مفهوم آخر

[1] الصيرورة : تغيير منظّم متلاحق لظاهرةٍ ما، وتحوّلها إلى ظاهرة أخرى. موسوعة الفلسفة لبدوي ٤٩/٢

[2] الموسوعة للمسيري ٥٤/١-٥٥

يصل إلى حد التعين اكتفاءً بالوجود المطلق كما هو في فلسفة أرسطو لما بعد الطبيعة.

٢) بين المسيري من خلال النص السابق فرقاً جوهرياً ومؤثراً للغاية بين المرجعيتين الأساسيتين (الإله الواحد والمادة)، فالمادة في المرجعية الكامنة هي جوهر كل شئ ومرد كل شئٍ، ولا يوجد شئٌ سواها. فالمادة هي مكون كل شئ بما في ذلك المركز والمطلق الأوحد في المرجعية الكامنة، فلا فرق هنا بين المرجعية النهائية الكامنة (التي تمثّل المطلق) وبين بقية أجزاء الكون. بخلاف الإله الواحد المفارق للكون في المرجعية النهائية المتجاوزة، فهو مكون الكون وخالقه (بما في ذلك الإنسان والطبيعة المادية)، ولكنه (وهذا هو الأهم) مغاير لبقية أجزاء الكون، فالمركز هنا مختلف تماماً عنه هناك.

وبعد هذا العرض الموجز لمعنى المرجعية عند المسيري، وبيان انقسامها إلى مرجعيتين ظهر لنا أن المحاور الثلاثة الأساسية في رؤية المسيري هي: الإله-الإنسان-العالم (أو الطبيعة)، وسأحاول في هذا الفصل_بعون الله_الوقوف على معالم رؤية المسيري لكل محور من المحاور المذكورة، مع التأكيد على أن هدفي هو توضيح رؤية المسيري وتحديد ملامحها، دون الاستقصاء في مناقشة الآراء والأفكار في كل مسألة، فهذا شأن آخر يطول معه البحث، ويخرج به عن المقصود.

المبحث الأول: رؤية المسيري للإله.

يفرق المسيري في كتاباته بين كلمتي "إله" و"الله"، فـ"الإله" كلمةٌ مشوشة مختلطة بالحلول والانحرافات العقدية، بخلاف "الله" الذي هو علم على ذات الباري سبحانه.[1] ولكن الصحيح أن "الإله" اسم من أسماء الله عزوجل، وقد عده بعض أهل العلم ضمن أسماء الله التسعة والتسعين كابن منده وابن حزم وابن حجر وابن الوزير وابن عثيمين رحمهم الله تعالى[2]، فتفريق المسيري هنا لا معنى له، ولكن من واجبنا التنبه لاستعماله للاسمين.

يقول المسيري_رحمه الله_: " فالله هو المتعالي والعالي والعلي وهو الكبير المتعال البائن عن خلقه، أي أنه مركز الكون والمدلول النهائي المتجاوز للطبيعة والتاريخ المنزه عنهما."[3]، والله "ليس كمثله شئ ولكنه قريب يجيب دعوة الداعي (دون أن يحل فيه)، وهو مفارق تماما للكون (للطبيعة وللتاريخ) متسام عليهما ولكنه لا يتركهما دون عدل أو رحمة، فهو أقرب إلينا من حبل الوريد (دون أن يجري في عروقنا) وبإمكان الإنسان أن يقترب منه ولكن دون أن يتحد به. ولذا يظل أشرف المخلوقات في أكثر اللحظات قربا منه عز وجل " قاب قوسين أو أدنى " "[4]ولابد عند المسيري من "الإيمان بإله واحد، قادر فاعل عادل، قائم بذاته، واجب الوجود، منزه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون المفارق له الذي يمنحه التماسك."[5]

فالمسيري يؤمن بوجود إلهٍ، وهذا الإله واحد غير متعددٍ ولا شركاءَ له، وحتى نحيطَ (بعون الله) برؤية المسيري للإله فلابد أن نتكلم عن ثلاثة مطالب :-

المطلب الأول : الإله كمصدرٍ للثنائيات في الكون

المطلب الثاني : معنى التوحيد وأثره عند المسيري

المطلب الثالث : موقف المسيري من رؤية اليهود والنصارى للإله

---

[1] انظر بحث رفيق عبدالسلام بو شلاقة المعنون بـ "محورا العلمانية والحلولية في فكر المسيري" ضمن كتاب "في عالم عبدالوهاب المسيري : حوار نقدي حضاري" ٣٠٧/١

[2] انظر : أسماء الله الحسنى لعبد الله الغصن ص٣٥٢

[3] الموسوعة للمسيري ٥٨/١

[4] المرجع السابق ١٦٢/١-١٦٣ ودفاع عن الإنسان له ٣٥٠

[5] المرجع السابق ١٩٨/١ والعلمانية له ١١٨/٢

المطلب الأول: الله كمصدرٍ للثنائيات في الكون.

في البدء يفرق المسيري بين الثنائية والاثنينية (أو الازدواجية) ففي الاثنينية هناك عنصران مختلفان كلياً، ولكنهما شبه متعادلين كإله الخير والنور وإله الشر والظلام عند الثّنوية.

ولكن هذين العنصرين (في حالة أخرى ضمن نطاق الاثنينية) قد يكونان "متعادلين تمام التعادل، متكاملين تمام التكامل، فنعود للواحدية مرة أخرى."[1]

هذه هي الاثنينية، وهي عند المسيري مغايرةٌ تماماً للثنائية، وإن كانت بعض الثنائيات عنده تقترب من الاثنينية. يقسم المسيري الثنائية إلى ثنائيتين: الأولى فضفاضةٌ (ويسميها كذلك بالتكاملية)، ويرى أنها مقابلةٌ للواحدية (أي إرجاع العالم إلى جوهر واحد)، ويعرفها بأنها: "الإيمان بوجود أكثر من جوهر في العالم"[2]، ويرى المسيري أن هذه الثنائية لا يمكن أن توجد إلا في ظل المرجعية المتجاوزة.[3]

أما عنصرا هذه الثنائية الفضفاضة فقد يكونان متكافئين أو غير متكافئين، ولكن الأكيد أنهما يتفاعلان ويتدافعان.

تقابل هذه الثنائية الفضفاضة ثنائيةٌ صلبةٌ هي أقرب للاثنينية منها للثنائية، بل إن المسيري يقرنُ بين الاثنينية والثنائية الصلبة[4]، ويعيش طرفا الثنائية الصلبة صراعاً دائماً يقضي في النهاية على هذه الثنائية.

وبالعودة للمرجعيات؛ ففي المرجعية المتجاوزة تكون الثنائيات فضفاضة تكاملية، أما الثنائيات الموجودة في المرجعية الكامنة فهي ثنائيات صلبةٌ وهميةٌ مؤقتة لا تلبث إلا أن تُصفّى لحساب أحد طرفي الثنائية، فيرجع العالم مرةً أخرى للواحدية.[5]

جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا : "والثنائية هي القول بزوجية المبادئ المفسرة للكون، كثنائية الأضداد وتعاقبها، أو ثنائية الواحد والمادة...أو ثنائية الواحد وغير المتناهي عند الفيثاغوريين، أو ثنائية عالم المُثُل وعالم المحسوسات عند أفلاطون...والثنائية مرادفة للاثنينية، وهي كون الطبيعة ذات مبدأين ويقابلها كون الطبيعة ذات مبدأ واحد، أو عدة مبادئ"[6]

نلحظُ في النص السابق أمرين :-

---

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٧٨

[2] الموسوعة للمسيري ٢٨/٨

[3] المرجع السابق ٦٤/١

[4] المرجع السابق ٢٨/٨

[5] الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري وفتحي التريكي بالاشتراك) ص٥٧

[6] المعجم الفلسفي لجميل صليبا : ٣٧٩/١-٣٨٠

١) أن الثنائية المقصودة هنا هي الثنائية الصلبة لا التكاملية الفضفاضة (حسب مصطلح المسيري)، ويظهر ذلك من قوله : "والثنائية هي القول بزوجية المبادئ المفسرة للكون"، وهذا ما لا يقوله المسيري، فالمسيري يرى أن المفسر الحقيقي الوحيد للكون هو الله الخالق الواحد ومنه انبثقت كل الثنائيات الفضفاضة.

٢) جعل الثنائية التي عرفها هنا مرادفةً للاثنينية، وهذا يؤكد أنه إنما تحدث هنا عن ثنائية صلبة يعيش طرفاها صراعاً دائماً كما هو حاصلٌ تماماً في الاثنينية.

ومما جاء في الموسوعة الفلسفية المختصرة: "الثنائية (الثنوية) : أي مذهب فكري يقسم كل شئ بطريقة أو بأخرى إلى مقولتين أو عنصرين، أو أنه قد يستمد جميع الأشياء من مبدأين، أو أنه يرفض أن يسلّم بما يزيد أو ينقص عن جوهرين أو نوعين من الجوهر. وعلى الرغم من أن المذاهب الثنائية لابد بطبيعة الحال أن يثبت أصحا ا صحتها بالحجج العقلية، إلا أن ما يؤدي ببعض الفلاسفة إلى الثنائية هو الدافع الذي يحفزهم إلى تنسيق صورتنا عن العالم وتبسيطها، وهو دافع قد ينتهي م إلى الواحدية هذا إذا لم يحل بينهم وبينها إجلالهم لفارق أساسي ائي (في الوجود) تعبر عنه الثنائية التي يعتنقو ا."[1]

وهذا النص المنقولُ معبر ودال بشكلٍ مباشر على فكرة المسيري، فرغبةُ المسيري في الثنائية الفضفاضة التكاملية لم تدفعه إلى الانزلاق في الواحدية وسبب ذلك أمران ذُكر أحدهما (وهو مهم جداً) في النص أعلاه.

ولإيضاح هذه الفكرة المركزية عند المسيري أقول : يعتقد المسيري أن المرجعية النهائية المتجاوزة (أو الله العالي المتعالي) تؤدي إلى وجود ثنائيات تكاملية في الكون، تمتاز هذه الثنائيات بالتفاعل (وربما التدافع) دون صراع، توجد هذه الثنائيات في كل المنظومات: المعرفية والأخلاقية والدلالية، ولكن أساس هذه الثنائيات كلها ثنائيةٌ أم محورية وهي ثنائية الخالق والمخلوق (الله والإنسان)، وتتولّد من هذه الثنائية التكاملية التفاعلية الفضفاضة بقية الثنائيات، فجميع الثنائيات التكاملية ليست سوى صدى أو نتيجة لهذه الثنائية الجوهرية. يقول المسيري: "والثنائية الأساسية (في النظم التوحيدية) هي ثنائية الخالق (الـ ّه عن الإنسان والطبيعة والتاريخ) والمخلوق. وهذه ثنائية فضفاضة تكاملية...وينتج عن هذه الثنائية الأولية ثنائيات تكاملية عدة من أهمها ثنائية الإنسان والطبيعة"[2] وهذه الثنائية الوجودية

---

[1] الموسوعة الفلسفية المختصرة ص١٦١

[2] الموسوعة للمسيري ٢٨/٨

الأنطولوجية[1] الأساسية الفضفاضة تتجلى في المنظومات المعرفية (مجهول/معروف-غيب/علم-مطلق/نسبي-روح/جسد) والمنظومات الأخلاقية (خير/شر) والدلالية (دال/مدلول) والجمالية (جميل/قبيح)."[2]

فوجود الخالق المفارق_سبحانه_أدى إلى وجود الثنائيات التكاملية الأخرى[3]، وإلغاء هذه الثنائية الأم سيؤدي إلى إلغاء التجاوز، والسقوط في الواحدية، والعودة من جديد إلى المرجعية الكامنة بثنائياتها الصراعية الصلبة[4].

فرفض المسيري للواحدية ارتبط تمام الارتباط بإيمانه بالثنائيات التكاملية[5] العائدة أساساً للثنائية الوجودية الأولى ثنائيةِ الخالق والمخلوق. من هنا نفهم أهمية ما جاء في النص المقتبس عن الموسوعة المختصرة حين فسر عدم سقوط بعض من يسعون وراء الثنائيات في الواحدية فقال: " وهو دافع قد ينتهي بهم إلى الواحدية هذا إذا لم يحل بينهم وبينها إجلالهم لفارق أساسي ونهائي (في الوجود) تعبر عنه الثنائية التي يعتنقونها."، وهو ما حصل من المسيري بالضبط، حين نظر إلى الله_سبحانه_باعتباره فارقاً أساسيا، ترد إليه الأشياء ولا يرد إليها سبحانه.

ففي ظل الإله ثمة ثنائيات تكاملية، فهناك ثنائية تكاملية بين الله والطبيعة[6]، وبين الطبيعة والإنسان، أما في ظل المادية وهيمنة العقلية الواحدية فتنشأ الثنائيات الصلبة الصراعية.

ومن هنا نفهم خطأ بعض الباحثين حين لم يدركوا مغزى كلام المسيري في تفريقه بين الثنائيات الفضفاضة (التكاملية) والثنائيات الصلبة ومرجع كل واحدة منها.

يقول يوسف كفروني عن المسيري: "في معرض نقده للعقلية العلمية المادية، يعتبر أن الرغبة المتزايدة في التصنيفات الثنائية (سالب وموجب-ذكر وأنثى-نعم ولا-أبيض وأسود) ترتبط بتغلغل العقلية العلمية المادية...بينما في حديثه عن التوحيد [والكلام لا زال عن المسيري] يرى أن النظم التوحيدية تولّد ثنائية أساسية تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التي يتردد صداها

---

1 الأنطولوجيا : مذهب فلسفي في الوجود عامة، الوجود بما هو موجود، وتقوم الأنطولوجيا على تصورٍ مفاده أن العالم (الوجود بما هو وجود) يوجد بمعزل عن الفردي، وأنه يشكل ماهية هذا الأخير وعلّته. المعجم الفلسفي لمراد وهبة ص١١٤

2 الموسوعة للمسيري ٨٢/١

3 العلمانية للمسيري ١١٨/٢

4 الموسوعة للمسيري ١٢٥/١

5 رحلتي الفكرية للمسيري ص٢٩٩

6 العلمانية للمسيري ٣٠٧/٢

في ثنائية الإنسان والطبيعة ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون...وفي هذا تناقض واضح!"[1]

فالكاتب لم يفهم مراد المسيري؛ لأن المسيري يرجع الثنائيات الصلبة (التي يجعلها قريبة بل مرادفة للاثنينية) إلى الواحدية المادية، والتي تشكّل العقلية العلمية المادية بخلفيتها الطبيعية والرياضية وجهاً من أوجهها. أما الثنائيات التكاملية فهي (عنده) عائدةٌ إلى الثنائية التوحيدية (الخالق والمخلوق).

وبعض الباحثين ينتقدون (عموما) فكرة الثنائيات، ويرون أن الفلسفات قد تخطّتها[2].

والصواب (والله أعلم) أن الثنائيات حاضرة في كثير من المجالات شئنا أم أبينا، فهي موجودة في نظام الكون الطبيعي (وضمن أشكال وصور متعددة)، وفي الأعداد (الزوجية والفردية)، ولعل قوله سبحانه {ومن كل شئٍ خلقنا زوجين} شاهد على هذا.

[1] انظر بحث يوسف كفروني المعنون بـ"تساؤلات حول الموسوعة" ضمن كتاب "في عالم عبدالوهاب المسيري : حوار نقدي حضاري" ٦١٦/٢

[2] انظر "أحمر وأسود وألوان أخرى: السياسة والدين والمجتمع المدني" لمحمد كامل الخطيب: ص١٣

المطلب الثاني: معنى التوحيد وأثرهُ عند المسيري.

خيطُ التوحيد ينظم أفكار المسيري من أولها إلى آخرهـا، والتمييـز بـين المنظومـات الحلوليـة والتوحيدية يمثّل حجر الزاوية في فكر المسيري.

وهو ينظر إلى التوحيد ونقيضِهِ الشرك باعتبارهما أمـرين كـامنين ومكـنين في الـنفس البـشرية التي ألهمها الله فجورها وتقواها[١]. ولكنه يرى أن ثمّةَ تـضاداً قويـاً بـين التوحيـد والحلوليـة[٢]، ويعيد المسيري أمر التوحيد (أو كون هذه المنظومة توحيديـة أم حلوليـة) إلى قـضية المرجعيـة، ففي حال كانت المرجعية النهائية متجاوزة، وكان اللهُ هو الخـالق الواحـد مـصدراً للثنائيـات، فحينئذٍ سيكون التوحيد حاضراً بقوةٍ وتتلاشى الحلولية.

يقول رفيق عبدالسلام بوشلاقة : "وهكذا يرى المسيري أن جـوهر الاخـتلاف بـين المنظومـات الحلولية والفكر التوحيدي يعود أساساً إلى مسألة المرجعية."[٣]

ويقْصر المسيري مفهوم التوحيد على ما يسميه بالمسافة التي تعبر (في رأيـه) عـن جـوهر النـسق التوحيدي. يقول المسيري: "ويمكننـا أن نقـول إن جـوهر النـسق التوحيـدي هـو مفهـوم المسافة، الذي يؤكد علاقة الاتصال والانفصال بين الخالق والمخلـوق، فـالله سـبحانه – لـيس كمثله شئ -، فهو غياب إمبريقي[٤] كامل، ولا يمكن أن يـدرك بـالحواس، ولكنـه، في الوقـت نفسه، أقرب إلينا من حبل الوريد، دون أن يلتحم بنا ويجري في دمائنـا، ويـصبح بـذلك جـزءا من عالم الصيرورة. أي أن الحضور الإلهي لا يأخذ شكل تجسدٍ مادي."[٥]

وتحتفظ النظم التوحيدية ذه المسافة بين الخالق والمخلوق[٦]، وهذا التركيـز مـن المـسيري علـى ت يه الإله عن الحلول والتجسد المادي، وضرورة وجود مـسافة بـين الخـالق والمخلـوق=دفـع أحد الباحثين في فكر المسيري إلى تسمية هذه الـ عة المسيرية بالاعتزالية الجديدة!![٧]

وما أريده الآن هو إيضاح مفهوم "المسافة" الذي هو أساس التوحيد عنـد المـسيري مـن ناحيـة علاقة الله بكل من الإنسان والعالم (أو الطبيعة).

---

[1] الموسوعة للمسيري ٢٠٥/٣

[2] المرجع السابق للمسيري ١٩٨/١ وانظر العلمانية له ١١٨/٢

[3] بحث "محورا العلمانية والحلولية في فكر المسيري" لرفيق عبدالسلام بو شلاقة ضمن "عالم المسيري" ٣١٤/١

[4] الإمبريقية : توجه فلسفي يؤمن أن كامل المعرفة الإنسانية تأتي بشكل رئيسي عن طريق الحواس والخبرة.

[5] اللغة وا از للمسيري ص١٣٤

[6] الموسوعة للمسيري ٥٥/١-٥٦

[7] انظر ما قاله الدكتور بومدين بو زيد في بحثه "الاجتهاد التوليدي في خطاب عبدالوهاب المسيري : دراسة في خصوصية وكونية المفهوم"، وذلك ضمن "عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده" ص٣٥٠

وظهر لي بوضوح أن أن المسيري يفسر التوحيد ببعض مضامينه التي لا تكفي وحدها مع إهمال بعضها الآخر، فالتوحيد الذي جاءت به شرائع الإسلام لا يقتصر على الإيمان بوجود إله واحد خالق للعالم بائن عنه. فثمة توحيد للربوبية والألوهية والأسماء والصفات، أو توحيد المعرفة والإثبات والإرادة والطلب، وكل هذه المعاني لا يشير لها المسيري من قريب ولا بعيد، ويقتصر على جزء من توحيد الربوبية الذي لم ينازع فيه مشركو قريش !

وهذا عائد بالأساس للقصور الكبير لدى المسيري في فهمه للدين وتصوره له، ومن أجل هذا صار يرى مثلاً أن اليهودية والنصرانية (بعد تحريفهما) ديانتان توحيديتان، وهذه مصادمة صريحة لنصوص الكتب السنة، فاليهود والنصارى مأمورون باتباع الإسلام، والاستجابة لنبينا صلى الله عليه وسلم خير الأنام، ولو كانوا على الحق، لكفاهم ما هم عليه، ولما دعاهم الله وألزمهم باقتفاءِ آثار النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

أولاً : علاقة الله بالإنسان : تقوم هذه العلاقة بين الله والإنسان (من وجهة نظر المسيري) على قاعدة الاتصال والانفصال، فثمة مسافةٌ تفصل الخالق عن المخلوق، وهذه المسافة تمثّل بالنسبة للإنسان حيزاً إنسانياً يحقق فيه المرءُ وجوده، وتظهر فيه إرادته الحرة.

يقول المسيري: " فثمة مسافة تفصل بين الإله والإنسان والطبيعة، تماما مثل تلك التي تفصل بين الإنسان والطبيعة. وهذه المسافة حيز إنساني يتحرك فيه الإنسان بقدر كبير من الحرية، فهي ضمان استقلال الإنسان عن الإرادة الإلهية بحيث يصبح الإنسان حرا مسئولا من الناحية الأخلاقية، ويصبح له من ثم هوية مركبة محددة."[1]، ويشكِلُ كثيراً ما ذكره المسيري هنا حول "استقلال الإنسان عن الإرادة الإلهية"!!، فهل يعني ذلك خروجاً عن سلطان الله وتقديره؟!، وهل حرية الإنسان (بمعناها الشرعي المقبول) ومسئوليته الأخلاقية تعارض حكم الله سبحانه وقضاءه النافذ؟! والله عز شأنه يقول في كتابه الكريم : (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) نستطيع أن نقول إن المسيري ينتقد الاستقطاب الشديد الحاصل بين إنسانٍ يمثّلُ إرادةً خالصةً لا راد لها متحكمٍ في مصيره تماماً، وإنسانٍ آخر سلبي لا يدري ما هو مصيره[2]. يضخم المسيري من شأن الإرادة الإنسانية المستقلّة عن إرادة الرب كما يقول، وفي هذا مخالفةٌ صريحةٌ لمنطوق القرآن الذي أكّد على وجود إرادة وقدرة إنسانية عليهما مناطُ التكليف والحساب. غير أن هذه الإرادة خاضعة لمشيئة اللهِ سبحانه، محكومةٌ بقدرهِ النافذ وقضائه السابق. فالله يقول في معرض الحديثِ عن أهل الكتاب : (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) أي :

---

[1] الموسوعة للمسيري ١٦٢/١-١٦٣ ودفاع عن الإنسان له ص٣٥٠

[2] العلمانية للمسيري ١٠٩/٢

لجعلكم على شريعة واحدة، وكتاب واحد، ورسول واحد، لكن لمّا يشأ الله ذلك، بل شاءَ الابتلاء والاختبار، فكنتم على الحالةِ التي أنتم عليها الآن.[1] وشعيب عليه السلام يقول لقومه بعد أنْ طلبوا منه ومن أصحابه أن يعودوا في ملة الكفر : (قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ) وها هو موسى عليه السلام يقول للخضر : (قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا). فالمرء يريد وقد تنفذُ إرادته وقد تتخلف وهذا تبع لحكم الله وإرادته، فلله إرادتان، كونية قدرية لا تتخلّف يقول سبحانه : (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَٰكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ). وأما إرادته الشرعية التي تكون فيما يحب فقط، كأنْ يريد من العباد أن يصلوا ويصوموا ونحو ذلك، فهذه الإرادة قد تتخلف وقد تنفذُ حسب مشيئة الله. والمشيئةُ بمعنى الإرادة الكونية، ومن أمثلة الإرادة الشرعية : (وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا). وبناء على هذا يكونُ كلام المسيري حول الإرادة مخالفاً للمنهج الحق منهجِ أهل السنة والجماعة، الذي هو وسطٌ بين القدرية والجبرية.

ولكن المهم في علاقة الخالق بالمخلوق بحسب المسيري، أن العابد الناسك يسعى للتقرب من خالقه بالعبادة والطاعة والتزام الخلق الحسن، ولكنه يدرك رغم هذا أن ثمّة مسافة لا يمكن اختزالها ولا تجاوزها، وتحدد هذه المسافة الفاعل الإنساني؛ ولهذا يميز المسيري بين التصوف الحلولي والتصوف التوحيدي، فالمتصوف الموحد لا يمكنه أن يصل لمرحلة الاتصال بالخالق أو الاتحاد به وهذا راجع لوجود المسافة التي هي جوهر التوحيد (كما يرى المسيري)، فأعبد الناس وأتقاهم رغم قربهم من الله إلا أنهم لا يتحدون ولا يلتصقون به، وهذا بخلاف التصوف في إطار حلولي إذ يصل المتصوف من خلال الرياضات الروحية وغيرها إلى التوحد مع الخالق (بزعمهم).[2]

وأنت ترى أن المسيري هنا يقْصر مفهوم التوحيدِ عنده على ما أسماه بالمسافة، وإذا تأملت فكرة "المسافةِ" هذهِ التي يلح عليها المسيري ويرددها، وجدت أنها لا تتعدى إثباتاً للخالقِ الرب الواحدِ المباينِ لخلقه. وهذا وإنْ كان ضرورياً إلا أنه لم يكن محل نزاعٍ حتى عند مشركي قريش، الذين أرسل

---

[1] تفسير روح البيان ومقاصد القرآن لصديق حسن خان ٤٤/٣

[2] الموسوعة للمسيري ٥٥/١-٥٦

الله رسوله ابتداءً لهم ليحوارهم ويدعوهم ومن ثم يجالدهم ويحار م. فقد حكى الله في مواضع من كتابه إقرار مشركي قريش بتوحيد الربوبية، رغم أن مفهوم المسيري للتوحيدِ الذي ذكرناه هو بعض توحيدِ الربوبية لا كله !

يقول الله عز وجل : (قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ)، ويقول سبحانه : (قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ *سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ *سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ)، ويقول تعالى : (وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ) وهذه الآيات وغيرها كثير صريحةٌ في إقرار المشركين بتوحيد الربوبية. فلم تكن بعثة النبي صلى الله عليه وسلم لهم من أجل هذا، يقول الشيخ صالح آل الشيخ حول ذلك : "والحق الذي لا مرية فيه وأطبق عليه كل العلماءِ وهو صريح القرآن أن مشركي العربِ في زمنِ رسول اللهِ صلى الله عليه وسلم كانوا يعتقدون أن الله خالقهم ورازقهم. فهم معتقدون بتوحيدِ الرب بأفعاله، من الخلقِ والرزقِ والتدبيرِ والإحياءِ والإماتة والتسخير ونحو ذلك من أفعال الرب."[1] فما أقره المشركونَ ولم ينازعوا فيه يتعدى بكثيرٍ ما توقّف عنده المسيري، فثمة توحيد للرب بأفعالِ العبادِ (توحيد الألوهية أو العبادة) وعليه دارت دعوة الأنبياء والمرسلين، لم يتطرق له المسيري ولم يشِر له من قريبٍ ولا بعيد. وقد انعقد الإجماع على أن من جاء بتوحيد الربوبية دون الألوهية لم ينفعه ذلك كما أنه لو قال بدلَ (لا إله إلا الله) قال : (لا خالق إلا الله) لا يتم له عقد الإسلامِ بذلك." فتوحيد العبادةِ هو الأصل والركن الركين الذي قامت عليهِ دعوة الرسل يقول الله : (ولقد بعثنا في كل أمةٍ رسولاً أنْ اعبدوا اللهَ واجتنبوا الطاغوت) وقال عز من قائل : (وما يؤمن أكثرهم باللهِ إلا وهم كافرون) ومعناها : ما يؤمن عامة هؤلاء الكفرة من قريش وغيرها بتوحيد الربوبية إلا وهم كافرون بتوحيدِ الألوهية[2] فالمسيري لا يعترف بتوحيدِ العبادة وإقراره بتوحيدِ الربوبية قاصر ناقص كما رأيت. أما توحيده للأسماء والصفات فلم يأتِ له على ذكرٍ، وإنْ كنت وجدت موطناً واحداً في كتابه اللغة وا از، يعرض فيه رأياً للمعتزلة في كلام الله ثمّ رأياً للأشاعرة ويحلّلُ ويشرح دون اختيارٍ صريحٍ ولكن مع ميلٍ منه لكلامِ المعتزلة، وسأورد الكلام هنا بطولِهِ لأهميته وأعلّق عليهِ ذاكراً أدلتي على ميل المسيري لرأي المعتزلة، يقول – غفر اللهُ له – في

---

[1] هذه مفاهيمنا لصالح آل الشيخ ص١٠٧

[2] انظر حول هذا الموضوع القول المفيد شرح كتاب التوحيد لابن عثيمين ٤٤/١-٤٥، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ١٠٧/٣-١٠٨، مدارج السالكين لابن القيم ٤٤٩/٣-٤٥٠

سياقِ كلامِهِ عن قضيةِ الدال والمدلول :- "وقد ظهرت المشكلة في التراث الإسلامي في مسألةِ كلام الله..أهو محدث ومخلوق أم قديم؟ وانطلاقاً من رفض المعتزلة أي شبهة توحي بتعدد القدماء، وتمسكهم بالتوحيدِ وفكرة الإله المتجاوز للطبيعة المفارق للعالم فقد قالوا إن القرآن (كلام الله) محدث ومخلوق. وجدوا واجتهدوا في هذه القضية لمّا رأوا أنها الباب الذي دخل منه ((التثليث)) فأفسد توحيد المسيحية الأولى، ذلك أن القرآن يقرر أن عيسى – عليه السلام – هو كلمةُ الله : (إذْ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين)..فلو أن كلمة الله وبالتالي كلامه ومنه القرآن وصِف بالقدمِ لتعدد القدماء، ولصحت عقيدة التثليث المسيحية! وقد ميز الأشاعرة بين الكلام النفسي أو الأزلي والذي هو معنى قائم بالنفسِ والدلالات التي تدل على هذا الكلام النفسي الأزلي القائم بذاتِ الله سبحانه من جهة، وبين الألفاظ الم ّلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء، وما يرتبط ا من حروف وأصوات من جهة أخرى..فقالوا بِقدم الكلام النفسي [المدلول] وبحدوث الألفاظ والحروف والأصوات [الدلالات] وخلقها، وقالوا إن الم ل على محمد صلى الله عليه وسلم هو الألفاظ، التي هي دلالات على الكلام الأزلي القائم بالذات."[١]

ومما يدل بوضوحٍ على أن المسيري يرتضي رأي المعتزلة في النص أعلاه أنه جعلَ قولهم بخلق القرآن توحيداً وإيماناً منهم بفكرة الإله المتجاوز للطبيعة المفارق للعالم، ومن عرف كلام المسيري وخبره أدرك دون شك أن هذا غايةُ الثناء عنده. وهذا يثبت أن توحيد الأسماء والصفاتِ عند المسيري مختل غير منضبط إذْ يثني على كلام المعتزلة ويمِر قولَ الأشاعرة دون نقد أو تعليق. وهذا المقام ليس مقام إطالة في نقد كلام المسيري عن صفة الكلامِ الثابتةِ لله عز وجل عند أهل السنة دونَ تحريفٍ ولا تكييفٍ ولا تمثيلٍ ولا تعطيل، فالعقيدةُ الموافقة لمنطوق القرآن والسنة ومفهومهما أن الله تكلّم بحرفٍ وصوتٍ كلاماً يليق به. وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن قولَ من قال بأن كلام الله معنى قائم به بدعةٌ محدثةٌ لا أصلَ لها[٢]، وأما كلام المعتزلة حول خلق القرآن فهو أظهر من حيثُ بطلانه وسقوطه. وقد نقل ابن تيمية عبارة عبد الله بن المبارك رحمه الله ورضي عنه إذْ يقول : "من قال : إنني أنا الله لا إله إلا أنا : مخلوق، فهو كافر ولا ينبغي لمخلوقٍ أنْ يقولَ ذلك." يشير رحمه الله إلى أن كلام الله قام بالشجرة[٣]. وبسطُ الكلامِ على هذهِ المسائل المتعلقة بخلقِ القرآن يطولُ وإنما المراد إثبات اضطرابِ المسيري في توحيد الأسماء والصفات كما اضطرب في غيره.

---

[1] اللغة وا از للمسيري ص١٣٣-١٣٤

[2] التسعينية لشيخ الإسلام بن تيمية ٢٢٨/١

[3] المرجع السابق ٢٧٦/١

ومفهوم المسافة لا يحكم فقط علاقة العبد بربه بل يذهب ا المسيري أبعد من ذلك حين يضع النبوة بأكملها باعتبارها تأكيداً لفكرة المسافة، فيقول: "ويلاحظ أن النبي رغم كل هذه المقدرات ليس تجسداً للكلمة الإلهية وإنما هو مجرد حامل ومبلّغ لها وحسب. بل يمكن القول إن فكرة النبوة هي تعبير عن رفض الحلولية والواحدية الكونية التي ترد كل شيءٍ إلى مستوى واحد...[إلى أنْ يقول]...النبوة تعني أن ثمةَ مساحة تفصل بين الخالق والمخلوق، كما أن النبي بحمله الرسالة من الإله للبشر يحول هذه المسافة إلى مجال يتفاعل فيه البشر مع الإله."[1]

فالأنبياءُ حملةٌ لرسالةٍ إلهية، وهم تعبير عن التوحيد من ناحية حملهم لرسالة التوحيد أولاً، ومن ناحية كونهم وسطاءَ تبليغ بين الله وعباده.

وإيمان المسيري بالأنبياء يتبعه تصديقه بالمعجزات التي أيدهم الله بها، وتفريقه الواضح بين السحر من جهة، ومعجزات الرسل من جهة أخرى. فالمعجزات "ليست تحدياً بشرياً للإرادة الإلهية بقدر ما هي تدخلٌ إلهي يخرق سنن الطبيعة لتوصيل رسالة ما للبشر."[2]

والأنبياء هم حملة الرسالات والكتب، ولعله من المهم أن أؤكد هنا على فكرةٍ مركزيةٍ عند المسيري وهي أن الله لمّا كانَ هو المرجعية النهائية الحاكمة، فكذلك وحي الله الذي أنزله على رسله وبعثهم به هو كذلك جزءٌ أساسي من هذه المرجعية؛ لأن الوحي عائد إلى الله سبحانه.[3] يقول المسيري: "ورغم أن الديانات في جوهرها عقلانية ولا يمكن أن يوجد تناقض بين مضمون الدين والعقل، فإنّ الإنسان لا يمكنه أنْ يصل إلى الحقيقة دون وحي."[4]، فالوحي مهم وضروري وبدونه يظل العبد تائهاً ضائعاً؛ ولهذا وضع المسيري ما يسمى بالدين الطبيعي (أو الربوبية)، ضمن نطاق حركات علمنة الدين، وتقوم هذه العلمنة للدين (وهي موجودة عند بعض اليهود والنصارى والمسلمين) على أساس أن الإنسان بإمكانه الوصول والتعرف على الله دون وحي، فلا حاجة للوحي في ظل هيمنة العقل، وعصر الاكتشاف العلمي. وقد ناقش المسيري بإسهاب أفكار الربوبيين عند كلامه على علمنة الدين[5]، وليس هذا موطن الكلام عنهم، وإنما استشهدت بموقف المسيري لأهميته في تحديد موقفه من الوحي.

---

[1] الموسوعة للمسيري ١١٠/٥

[2] المرجع السابق ١٩٠/٥

[3] العلمانية للمسيري ١١٨/٢

[4] الموسوعة للمسيري ٨٦/٣

[5] انظر العلمانية له ٥١/٢-٥٦

ولعله يحسن بي أن أنبه هنا إلى قضية، ولم يدرك البعض حقيقة موقف المسيري فيها، فالمسيري حينما تكلم عن أنبياء اليهود (أو أنبياء بني إسرائيل) فصلَ بين أنبياء الله الذين جاء ذكرهم في القرآن والسنة، وبين الأنبياء الذين جاء الكلام عنهم في العهد القديم ومصادر اليهودية الأخرى كالتلمود وغيره، رغم تشابه الأسماء، واتفاق الشخصيات وبعض الأحداث؛ لأن المسيري ينطلق من فكرة مفادها أن هذه الشخصيات التي وصفها اليهود بأقذع الأوصاف، ليسوا هم أنبياء الله ورسله الذين جاء ذكرهم ووصفهم في الكتاب والسنة بأنهم خيرة الخلق وأزكى الناس.

يقول المسيري: "يجب على القارئ المسلم أن يميز بين أنبياء اليهود والأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن، حتى لو حملوا نفس الاسم. فموسى (موشيه) القائد الحربي القومي ليس هو سيدنا موسى عليه السلام. وداود (ديفيد) قاطع الطريق والملك ليس هو سيدنا داود عليه السلام. وسليمان (شلومو) قاتل منافسيه ليس هو سيدنا سليمان عليه السلام. فرغم الاتفاق في الأسماء وفي بعض تفاصيل القصص، فإن السياق والبناء العقائدي والديني والقصصي الذي ترد فيه هذه الأسماء يختلف اختلافا جوهريا، والسياق والبناء وحده هو الذي يحدد المعنى الشامل."[١]

ويقول في موطن آخر: "ونحن نذهب إلى أن شخصيات العهد القديم تختلف في سماتها وسلوكها عن مثيلتها التي تحمل الأسماء نفسها في القرآن الكريم. ومن ثم، فإن إبراهيم الذي ورد ذكره في التوراة يتميز عن سيدنا إبراهيم عليه السلام الذي ترد قصته في القرآن (ولهذا فإن اسم الأول خلافا للثاني يرد هنا مجردا عن لفظ "سيدنا")."[٢]

فالمسيري لا يسئ الأدب مع أنبياء الله، وإنما يفرق بين أنبياء الله المحترمين المكرمين، وبين شخصيات مختلقة (وصفها اليهود بسئ الصفات، وأقبح الأخلاق) وإنْ تشابهت أسماؤها وبعض أحداث قصصها مع ما جاء في الوحيين، والأقرب والعلم عند الله أنْ لا تلازم بين أن تكون هذه الشخصيات مختلقة، وإنما أضاف اليهود للشخصيات الحقيقية أوصافاً قبيحة تباين ما كانت عليه فظهر هنا وجه اختلاقها. غير أن ما قاله المسيري من المغايرة بين الأنبياء الوارد ذكرهم في القرآن وبين من نسب لهم اليهود الفظائع والشنائع لا معنى له إلا أنْ يكون دفاعاً عن اليهود وجهلاً منه بحالهم، إذ القوم معروفون ببذاءة اللسان حتى مع أنبياء الله ورسله وفحشهم في القول وبهذا نطق الذكر الحكيم

[1] الموسوعة للمسيري ١١٦/٥

[2] المرجع السابق ٣٣٣/٥

ويرى المسيري أن الملائكة "رمز للغيب وتعبير عن قدرة الإله اللا ائية التي تتجاوز مقدرات البشر وإدراكهم."[1] وما ظهر لي أن المسيري لا يؤمن بوجود حقيقي للملائكة، والعبارة السابقة دالّة على معنى مجازي يكاد يكون باطنياً، فنصوص الكتاب الكريم ودلائل السنة الظاهرة جاءت بأوصاف محددة للملائكة عليهم السلام، مع ذكر بعضٍ من أخبارهم وقصصهم ووظائفهم، فالاكتفاء بوصفهم بأ م تعبير عن مقدرة الإله ونحو ذلك، لا يكفي، بل الواجب الإيمان المفصل المبرهن لا ا مل، بل الواجب الإيمان المفصل المبرهن لا ا مل، وبين الإيمان المفصل وا مل كما بين السماء والأرض. فكيف إذا توقّف إيمانُ المسيري عند حدود ما أسماه "رمزية الملائكة"، هذا غير كافٍ في تحقيق الإيمان م، إذ الإيمانُ م تبع للإيمان بالله، والإقرار م يجيء بعد الإقرار بالله سبحانه مباشرة. (لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) وسمى الله في القرآن بعضهم (قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ) فهم عباد مكرمون طائعون مؤمنون لا يعصون الله ما أمرهم، وما ذكره المسيري من إيمانٍ برمزية الملائكة لا عدو أنْ يكونَ تفسيراً باطنياً، ولا يبعد أنْ يكون نتيجة لمبالغة المسيري في تخوفه من كل وجود مادي غيبي[2].

وإذا ما انتقلنا إلى مسألة الإيمان باليوم الآخر والبعث والنشور، فالمسيري يؤمن به كذلك ضمن الإطار التوحيدي، وجميع ما ذُكر سابقاً (كموضوع النبوة والأنبياء وموضوع الملائكة) يؤمن المسيري به ضمن الإطار التوحيدي لا الإطار الحلولي، فلكل فكرةٍ من الأفكار ومعتقدٍ من المعتقدات (بل حتى الفعل ذاته كالتصوف مثلاً) مجالان أو إطاران عند المسيري، فالإطار الأول هو الإطار التوحيدي المقبول الذي يشتمل على هذه المسافة بين الخالق والمخلوق، وهناك إطار آخر وهو الإطار الحلولي الشركي الذي تلغى فيه المسافات، وتكتسب فيه العقائد والتصورات والأفعال معنى آخر مختلفاً كلياً عن معناه المقبول.
يقول المسيري: "إن ثمة إطارين لفهم فكرة البعث: الإطار التوحيدي، وفي نطاقه نجد أن الإيمان بالبعث يعني الإيمان بعودة الروح إلى الجسد في المستقبل (في اليوم الآخر) لتثاب أو

[1] المرجع السابق ٢٩١/٥
[2] انظر رسالة أصول الإيمان للشيخ عبد العزيز بن باز ص٣٣-٣٨

تعاقب. وداخل الإطار الحلولي، وفي نطاقه أشكال مختلفة لفكرة البعث من بينها الإيمان بتناسخ الأرواح، أو الإيمان بخلود الروح وحسب دون بعث، أو الإيمان بأن بعض الأرواح وحدها هي التي تبعث ولا يبعث البعض الآخر، أو الإيمان بأن الموتى يحيون بعد الموت في عالم خاص م."[1]

بل إن إنكار البعث عند المسيري يتضمن "إنكارا للمسئولية الشخصية وإنكارا لفكرة الضمير الفردي."[2]

وقبل أنْ أختم هذه الفقرة المتعلقة بعلاقة الله بالإنسان، يجب أن أوضح فكرةً أساسية كتب عنها المسيري كثيرا، وهي أن إنسانية الإنسان مرتبطةٌ بإيمانه بالله، وبدون الإيمان بالله يسقطُ الإنسانُ كمقولة مستقلة في عالم الطبيعة والمادة ويصبح جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم المادي، وعن هذا يقول المسيري: "لا يمكن تفسير ظاهرة الإنسان المستقل عن الطبيعة إلا بوجود الخالق عز وجل، المفارق للطبيعة/المادة. لهذا أرى أنه حينما أعلن نيتشه موت الإله، فإنه كان يعلن في واقع الأمر، موت الإنسان."[3]،ويقول كذلك: " إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه."[4] والمسيري يتحدث باستمرار أن الإنسان يحوي داخله "عنصراً ربانياً" ويسمي أحيانا هذا العنصر بالقبس الإلهي[5]، ويشير إلى أن هذا العنصر الرباني أمر فُطِر عليه الإنسان ودعمه الله بما أرسل من رسلٍ ورسائل[6]، وما يطلق عليه المسيري اسم العنصر الرباني الآن، كان يسميه سابقاً (قبل اتضاح رؤيته الإسلامية وخروجه عن الماركسية) بالعنصر الكوني[7]، إذ كان المسيري حينها يبحث عن مقولة أساسية يستند إليها في تحليل ظاهرة الإنسان المستقل عن المادة (بدلاً من ثنائية البناء الفوقي والتحتي في الأدبيات الماركسية)، ولم يكن قد اهتدى بعد لهذا العنصر الرباني في إنسانية الإنسان، الذي صار يسميه المسيري بالإنسان الرباني في مقابل الإنسان المادي (الجسماني أو الاقتصادي أو الوظيفي).

يقول المسيري موضحاً هذه الفكرة ومبيناً أبعادها: "ووجود الله هو الضمان الوحيد لوجود الإنسان الإنسان، بجزأيه الطبيعي وغير الطبيعي، فالله هو التركيب اللا ائي المفارق لحدود

---

1 الموسوعة للمسيري ٢٨٣/٥

2 المرجع السابق ٢٨٤/٥

3 رحلتي الفكرية للمسيري ص٢٩٩

4 الموسوعة للمسيري ٥٤/١ وانظر الموسوعة كذلك ١٥٨/١

5 اللغة وا از للمسيري ص٨٢

6 الفلسفة المادية للمسيري ص١٥

7 رحلتي الفكرية للمسيري ص١٧٨

المعطى النهائي، هو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها، ومن ثم يتحول العالم بغيابه إلى مادة طبيعية صماء، خاضعة لقوانين الحركة والضرورة التي يمكن حصرها ودراستها والتحكم فيها. وينضوي الإنسان تحت نفس النمط، إذ بغياب الله يتحول الإنسان إلى كم مادي يمكن تفسيره في إطار مجموعة من المعادلات الرياضية الميتة التي يمكن معرفتها والتنبؤ ا."[1] وإطلاق المسيري عبارة "التركيب اللا ائي" على اللهِ سبحانهِ وتعالى يتنافى مع الأدب مع ذات اللهِ عز وجل الموصوفة بالجلال والجمال !

وهذا حقيقي لا شك فيه، فكلما ابتعد الإنسان عن خالقه كلما عاش عيشةَ الضنك، وفقدت حياته المعنى الذي يعيش من أجله، "فالإنسان لا يملك أن يكون شيئاً في واقع هذه الأرض، ولا يملك أن يكون شيئاً في حساب هذا الوجود..سواء في عالم الغيب أم في عالم الشهادة..ولا يستطيع أن يكون قوة فاعلة، وأن يكون له دور إيجابي، وأن يحقق غاية وجوده الإنساني كما أرادها لله إلا أن يمتلئ حسه وضميره، وقلبه وعقله، وكينونته كلها بحقيقة الألوهية."[2]

ثانياً : علاقة الله بالعالم (الطبيعة) : يحضر مفهوم "المسافة" ثانيةً عند حديثنا عن علاقة الله بالعالم، فعلاقة الله بالكون علاقة اتصال وانفصال في ذات الوقت[3]، والكون مخلوق لله مفعولٌ له، ويضع المسيري نظرية "قدم العالم" مع نظريات أخرى كالفيض أو النشوء والارتقاء، ويرى أن هذه النظريات كلها تنكر المرجعية المتجاوزة وتفترض تساوي الإله بالمادة.[4]

ويكرر المسيري الحديث دائماً عن خطورة (وأثر) النظر لعلاقة الله مع العالم باستقطاب شديد يتأرجح بين رؤيتين: فإما أن يكون الله قد حل في العالم وكمن فيه وصار جزءاً منه، فلم يعد إلهاً مفارقاً بائناً عن خلقه، وإما أن يكون الله (سبحانه وتعالى) قد انفصل عن العالم وتركه فلا يرعاه، كصانع الساعة الذي صنعها ثم تركها وشأ ا.

ويعتقد المسيري خطأ هاتين الفكرتين، ويرى أن الصواب بينهما، فالله ليس جزءاً من العالم حالّاً فيه، وهو في نفس الوقت قريب منا، نرى آثار صنعه وتدبيره وحكمته وإرادته. فالله (كما يرى المسيري) خلق العالم لحكمة، ولم يتركه هملا بل يرعاه، وهو (سبحانه) لا يترك

---

[1] المرجع السابق ص١٠٨و١٠٩

[2] مقومات التصور الإسلامي لسيد قطب ص١٨٩

[3] اللغة وا از للمسيري ص١٦٧

[4] المرجع السابق ص٧٥

مسار التاريخ دون عطفه ورعايته.[1] وحول ذات الفكرة يقـول سـيد قطـب رحمـه الله : "والله سبحانه لم يخلق الكون ويتركه وشأنه، ولم يخلق الحيـاة ويـدعها وشـأ ا، ولم يخلـق الأحيـاء ويدعهم وشأ م..إن أرسطو يفترض أن الكون هو الذي تحرك بشوقٍ كـامنٍ فيـه نحـو واجـب الوجود. وبذلك انتقل من مرتبة إمكان الوجـود-أو الوجـود حكمـاً-إلى مرتبـة الوجـود-أو الوجود فعلا-وأنّ واجب الوجود لا يفكر إلا في أشـرف موجـود. وهـو أشـرف موجـود، فهو لا يفكر إلا في ذاته...ويرى أنّ هذا هـو الكمـال اللائـق بـواجي الوجـود! ولكـن الله سبحانه يصف ذاته بصفات الفاعلية والتأثير."[2]

وفي سياق كلام المسيري عن علاقة الله بالكون يميـز بـين تجلـيين إلهـيين في الكـون، أحـدهما مقبول، وهو التجلي الجزئي، والآخر مرفـوض يـؤدي لحلـول الله في العـالم، وهـو التجلـي الكامل. والتجلي الجزئي يأخذ شكل انقطاع في النظام الطبيعـي المـادي ولكنـه يمنحـه قـدراً من التماسك. فيما يكون التجلي الكامل على شكل اعتقـاد أن الله قـد حـل في العـالم ومـن الممكن فهمه (بل والتحكم فيه) من خلال بعـض قـوانين المـادة والطبيعـة، فيـصبح الله ذاتـه (والعياذ بالله) هو الكون، أو هو قوانين التاريخ أو الطبيعة، أو هو شـعباً معينـاً، وهـذه الحالـة يطلق عليها المسيري اسم "وحدة الوجود المادية"[3]، في مقابل "وحدة الوجود الروحية".

---

[1] العلمانية للمسيري ١١٨/٢

[2] مقومات التصور الإسلامي لسيد قطب ص٢٦٠

[3] الموسوعة للمسيري ٥٨/١، والعلمانية له ١١٨/٢

المطلب الثالث: موقف المسيري من عقيدة اليهود والنصارى في الإله.

أعتقد أن بيان رأي المسيري حول نظرة اليهود والنصارى للإله أساسي ومهم لنتلمس أكثر حقيقة اعتقاد المسيري في الإله، والذي أثّر في رؤيته الوجودية عموماً، ثم في منهجه وخياراته الفكرية.

يزعم المسيري أن الإسلام أكّد على وحدة الأديان، وأنه "جعل إبراهيم أبا لكل الموحدين، أبا لكل الأديان."[1] ولعل هذا يبرز التباس مفهوم التوحيد ومعناه الحقيقي في ذهنية المسيري، فالإسلام هو دين التوحيد، وهو الدين الوحيد المقبول عند الله تعالى، ودين الأنبياء واحد، وإن كانت شرائعهم مختلفة، ولم يكن إبراهيم (عليه السلام) لا يهوديا ولا نصرانيا وإنما كان موحدا مسلماً وجهه لله، ذا جاء القرآن ونطقت السنة. فهل يصح بعد هذا أن يوصف نبي الله ورسوله إبراهيم بأنه أب لليهودية والنصرانية مع ما اشتملا عليه من انحرافات عقدية جسيمة حار ا إبراهيم (عليه السلام) والأنبياء من قبلُ ومن بعد؟!

سنرى كيف استمر هذا الفهم الملتبس للتوحيد عند المسيري في ثنايا كلامه عن العقيدتين اليهودية والنصرانية ورؤيتهما حول الإله.

أولاً: الإله في العقيدة اليهودية: يتسم موقف المسيري من اليهودية بالتركيب الشديد، وهو (والحق يقال) من أعمق الدارسين للديانة اليهودية واليهود على كل المستويات: الدينية، الاجتماعية، الفلسفية، النفسية، السياسية، التاريخية، الجغرافية.

ولكن هذا الثناء الذي يستحقه المسيري، وتلك الإحاطة شبه التامة من قبله بالشأن اليهودي، حتى صار علَماً في العصر الحاضر في هذا ا ال- لا تعني بحالٍ من الأحوال أن أطروحاته وكتاباته غدت محصنةً ضد النقد، ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، بل ثمّةَ ثغرات حقيقية سأحاولُ أن أنبه على بعضها مستعيناً بالله.

لعل أكبر إشكالية حقيقية أثّرت سلباً في فكر المسيري عموماً هي ضعف مرجعيته الدينية، وخلفيته الإسلامية، فالمسيري الذي يعرف الباطل ومذاهبه على وجه التفصيل، لا يكاد

---

[1] الموسوعة للمسيري ٢٤٤/٤

يعرف الحق مبرهناً، وإن عرفه فهي معرفةٌ قاصـرةٌ لا تفيـد في بـاب الـرد والمحاجـة، فـابتلع المسيري بسبب ذلك بعض المقولات الخاطئة.

يعتقد المسيري أن الديانة اليهودية (بخلاف بقية الأديـان) اتخـذت طابعـاً جيولوجيـاً تراكميـاً، يقول المسيري عن (التركيب الجيولوجي التراكمي): "[هو] عبـارةٌ نـستخدمها لنـصف عمـق عدم التجانس الذي تتسم به العقيدة/العقائد، والهوية/الهويـات اليهوديـة، ولنـشير إلى أن نقـاط الاختلاف بين هذه العقائد الهويات أهم مـن نقـاط التـشابه بينـهما وإلى أن التركيـز علـى الاختلاف له قيمة تفسيرية أعلى. ويتسم التركيـب الجيولـوجي بأنـه يتكـون مـن طبقـات جامدة مستقلة، تراكمت الواحدة فوق الأخرى ولم تلغ أية طبقـة جديـدة مـا قبلـها. ويعـود هذا الوضع إلى أن اليهودية لم يعد لها مركز ديني أو حـتى دنيـوي يحـدد المعياريـة اليهوديـة في فترة مبكرة من تاريخها وقبل أن تتبلـور عقائـدها الأساسـية، ومـن ثم تطـورت الاتجاهـات والفرق الدينية اليهودية المختلفة كل على حدة، بمعزل عن أي مركـز، ولـذا لم يعـد هنـاك أي قاسم مشترك، وأصبحت هذه الاتجاهات والفـرق مثـل الطبقـات المختلفـة داخـل التركيـب الجيولوجي الواحد، فهي تتزامن وتتجاور ولكنها لا تتمـازج ولا تتفاعـل ولا تلغـي الواحـدة الأخرى.

ورغم تعدد الطبقات الجيولوجية داخل العقيدة اليهودية، فإننـا نـرى أن أهـم الطبقـات علـى الإطلاق هي الطبقة الحلولية الكمونية"[1] ويقول كما في موضع آخـر: "تتميـز اليهوديـة كنـسق ديني بعدم تجانسها نظراً لظهورها في مرحلة متقدمة نسبياً من التـاريخ ونظـراً لاسـتيعابها كـثيراً من العناصر الدينية والحضارية من سائر الحضارات التي وجدت فيهـا، فقـد اسـتوعبت الكـثير من العناصر من الحضارات المصرية والآشورية. ثم تـأثرت تـأثراً عميقـاً بالإسـلام والمـسيحية، وبخاصة بعد سقوط الهيكل واختفاء أي مركز ديني أو زمـني لليهوديـة (أو اليهـود)"[2] ويقـول: "يمكننا أن نقول إن أهم الطبقات داخل التركيب الجيولوجي التراكمـي اليهـودي هـي الطبقـة الحلولية التي ترى الإله حالا في الكون (الإنسان والطبيعة) كامنـاً فيهمـا، وهـو مـا يـؤدي إلى الواحدية (المادية) الكونية التي تنكر التجاوز على الإله بحيث يصبح لا وجود له خارجها."[3]

إذن، لا معيارية حقيقية في اليهودية، بخلاف الإسـلام والنـصرانية (وهـذه فكـرةٌ يلـح عليهـا المسيري كثيراً) فرغم وجود فرق إسلامية وانشقاقات كـبيرة بـدءاً بـالخوارج مـروراً بالـشيعة والمعتزلة وغيرهم، إلا أن الحالة السنية الإسلامية مثّلت معيـاراً يحـوي داخلـه غالـب المنتـسبين

[1] الموسوعة للمسيري ٤٢/٨-٤٣

[2] المرجع السابق ١٥/٥

[3] المرجع السابق ١٨/٥

لأمة الإسلام، وثمّة أمور لا يختلف حولها المسلمون وإن اختلفوا وتنازعوا في غيرها، كالشهادتين والإيمان بالرسول محمد_صلى الله عليه وسلم_والإيمان باليوم الآخر. وهكذا النصرانية (وهذا كله من وجهة نظر المسيري) فهناك كنائس كثيرة متنازعة ومختلفة، كالكنيسة القبطية والمارونية والأرمنية والأرثوذوكسية والكاثوليكية وأخيراً البروتستانتية بانشقاقاتها المتعددة، إلا أنه بقيت هناك في النهاية وحدة كلية، وإطار جامع، ومعيارية نصرانية.

ففي الإسلام والنصرانية هنالك تنوع وتعدد تحت سقف الوحدة بخلاف اليهودية، فليس ثمّةَ معيارية يهودية ولهذا لا يمكن أن يوصف هذا التركيب الجيولوجي التراكمي بأنه تنوع وتعدد، "فالتعددية تفترض وجود قدر من الوحدة المبدئية، ويتم التنوع والتعدد داخل هذه الوحدة، فلا تنوع دون تحدد، ولا تعدد دون قدرة على الوحدة."[1] ونخلص من هذا أن اليهودية اشتملت على مصادر متعددة دعم كل مصدر طبقةً من الطبقات الموجودة في العقيدة اليهودية، فهناك طبقة توحيدية تنزيهية داخل الإطار اليهودي تظهر بوضوح مثلاً في كتب الأنبياء، بينما تعد الطبقة الحلولية الكمونية المكون الأكثر قوة من بين جميع الطبقات وهو الذي ظهر بجلاء في الفترة المتأخرة، وهذه الطبقة الجيولوجية حاضرة بكثافة في العهد القديم خصوصاً في أسفار موسى الخمسة.[2] والمسيري رغم أنه يؤكد دائماً على أن المكون الحلولي في اليهودية أقوى وأظهر من غيره إلا أنه يعود فيصف اليهودية بأنها داخلة ضمن نطاق الديانات التوحيدية[3]، في حين يتحرز في مواطن أخرى من اطلاق هذا الوصف[4]. وفي الحقيقة فإن كلام المسيري حول عدم وجود تجانس داخل الديانة اليهودية يحتاج لتنبيه. نلخصه بأن اليهودية في أصلها كانت ديانة سماوية من عند الله، عِمادها التوحيد وترتكز للتوراة التي هي كلام الله، ووقتها كانت الديانة اليهودية متجانسة دون شك، ولكن حدث التحريف لاحقاً، فحصلَ ما سماه المسيري "النموذج الجيولوجي التراكمي".

وحول اعتقاد اليهود في الإله فالمسيري يفرق بين يهودي وآخر، فبينما قال بعض اليهود بأن لله ابناً (والعياذ بالله)_كما أخبر بذلك القرآن_، إلا أن ثمّةَ يهوداً آخرين همّشوا هذا المفهوم (بل رفضوه)، وأصروا على قدرٍ عالٍ من التوحيد والتنزيه. "وهناك العشرات من اليهود في العصور الوسطى في الغرب ممن تقدموا إلى النار التي أضرمت لإرغامهم على

---

[1] المرجع السابق ١٨/٥

[2] العلمانية للمسيري ٣٠٧/٢

[3] اللغة والمجاز للمسيري ص٦٣

[4] العلمانية للمسيري ١٩٧/٢

الرجوع عن التوحيد ولاقوا حتفهم وهم يرددون أن الإله واحـد."[1] وباختـصار هنـاك رؤيتـان أساسيتان للإله ضمن العقيدة اليهودية، آمنت الرؤية الأولى بوجـود إلـه واحـد لا جـسد لـه ولا شبيه، لا تدركه الأبصار وعليه اعتماد الخلق، ولا يعتمد هو على أحـد مـن خلقـه. وهـو روح غير منظورة سارية في الكون. "وقد وصل التوحيد [الـذي يمثّـل الرؤيـة اليهوديـة الأولى للإله] في اليهودية إلى ذروته على يد بعض الأنبياء الذين خلّصوا التـصور اليهـودي للإلـه مـن الشوائب الوثنية الحلولية التي علقت بـه."[2] وفي المقابـل هنـاك رؤيـةٌ مناقـضةٌ تمامـاً للرؤيـة التوحيدية، وهي رؤية شركية حلولية، ولكن الحلول اليهـودي (كغـيره مـن أنـواع الحلـول) ليس مرتبة ولا درجة واحدة، بل هو مراحل مختلفةٌ تتفاوت في بعدها عن التوحيد.

ومظاهر الحلولية في اليهودية (من وجهة نظر المسيري) كـثيرة منـها: وصـف الله بـصفات البشر كالأكل والشرب والضحك والبكى والحب والبغض، ومن ذلـك عـدم علمـه بكـل شئ، إلى غير ذلك من الأوصاف المتفاوتة التي يجعلـها المـسيري في سـياق واحـد، حـتى أصبح وصف الإله بالضحك مثلاً تعبيراً عن الحلـول تمامـا كوصـفه بالأكـل والـشرب أو الجهل!! ، وفي الحقيقة فإن ما ذكره المـسيري مخـتلط، فـبعض هـذه الـصفات لا يـصح إطلاقها على الله جل في علاه لأن في ذلك تشبيها لله بخلقه، وليس لأ ا تعبـر عـن الحلـول كما ذكر المسيري، فالقاعدة في صفات الله أنْ نثبـت مـا أثبتـه الله لنفـسه، أو أثبتـه لـه رسوله صلى الله عليه وسلّم في صحيح السنة، مـن غـير تحريـف ولا تعطيـل ولا تكييـف ولا تمثيل، وبعض ما ذكره المسيري فلا علاقة له بالتشبيه ولا الحلول.

يفصل المسيري بين النصوص القرآنية الواردة في مواطن كثيرة في كتاب الله حول اليهود، وبين يهود اليوم، فاليهود اليوم ليسوا يهود المدينة الذين نزلت فيهم الآيات تحذيراً منهم ووصفاً وذماً لهم. وهنا يمارس المسيري تفسيراً تاريخانياً صريحاً، يرد وينكر معه الآيات الكثيرة الواردة في اليهود.

ويبني المسيري فكرته حول الفصل بين اليهود المذكورين في القرآن ويهودِ اليوم على قاعدة لديه أساسها عدم وجود استمرارية تاريخية يهودية. وفي الحقيقة فإن المواطن المُشكلة في كلام المسيري حول هذه النقطة كثيرة، غير أني أكتفي ذا الموطن في الموسوعة حيثُ يطرح سؤالاً في البدءِ : هل كلمة "يهودي" الواردة في القرآن تعني اليهود في كل زمان ومكان أم أنها مقصورة على يهود المدينة في زمن البعث فقط؟! يجيب المسيري فيقول : "من الواضح أن القرآن الكريم لا يفترض وجود استمرارية بين يهود العالم، ولذا وردت هذه المصطلحات غير المترادفة ليعبر كل مصطلح عن وضع

---

[1] الموسوعة للمسيري ٢٧/٤

[2] المرجع السابق ٦٥/٥

زماني ومكاني مختلف. فالقرآن يفرق تفرقة واضحة بين اليهود الذين عاشوا في الجزيرة العربية وتعامل المسلمون معهم في فترة البعثة المحمدية من جهة وبين بني إسرائيل من جهة أخرى. فمصطلح «بني إسرائيل» جاء مخصصاً للحديث عن يهود عصر موسى وعيسى وأنبياء بني إسرائيل، ... ومن هنا تكون التفرقة بين يهود عصر موسى ويهود المدينة، ومن هنا تكون ضرورة افتراض عدم وجود استمرار يهودي، فلابد من التفرقة بين يهود الماضي من جهة ويهود العالم الحديث في أيامنا هذه من جهة أخرى، فا الان الدلاليان لكلمتي «يهودي» و«بني إسرائيل» كما وردتا في القرآن محددان ولا ينطبقان بالضرورة على يهود العصر الحديث"[1]. وكلام المسيري هنا ظاهر البطلان فمع وجود اختلاف من ناحية الإطلاق بين "بني إسرائيل" و"اليهود" إلا أن الله نص في مواضع من كتابه على استمرارية الصراع مع اليهود حتى قيام الساعة، فيقول سبحانه :- (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ) ، ويقول :- (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ). وبالجملة فموقف المسيري من اليهود والديانة اليهودية ملتبس مضطرب شابه خطأٌ كثير، ورأيه في اليهود واليهودية يحتاج للتمحيص والنقض لأن كلامه فيها كثير وغلطه فيه ليس بالقليل، ولمّا عد المسيري مرجعاً في ذلك اليوم احتيج لتوضيح كلامه وتبيانه، وأخذِ النافعِ فيهِ واطّراحِ الباطل، ولهذا البحث مقام طويلٌ ليس هذا موضعه لأنه خارج عن مقصد الرسالة، وقد تصدى له بعض الفضلاء وفقهم الله وأعا م.

الإله في العقيدة النصرانية: نال الكلام عن النصرانية حيزاً من كتابات المسيري سواء من باب المقارنة بينها وبين غيرها من الأديان كاليهودية والإسلام، أو على صعيد بيان أثر الإصلاح الديني البروتستانتي ودوره فيما يسميه المسيري بـ"علمنة الدين"، وغير ذلك من الظواهر. وتركّز حديثه عن الكاثوليكية والبروتستانتية مع إغفال تام لبقية طوائف النصرانية الأساسية خصوصاً الأرثوذكسية.

ولمّا كان كلام المسيري عن النصرانية متشعباً ومختلفاً (بل ومتناقضاً أحياناً) أحببت أن أجعله في نقاط :-

١) يقول المسيري : "فرق إسبينوزا بين اليهودية والمسيحية وصنف اليهودية باعتبارها نسقا دينيا لا يتناول إلا الجانب الظاهر من سلوك الإنسان، في مقابل المسيحية التي تعد نموذجا دينيا يركز على حياة الإنسان الباطنة، والتي تجعل

[1] الموسوعة للمسيري ٢٣٤/٤

الجزء ورحيا أكثر منه دنيويا. وقد أصبحت هذه التفرقة أساسا للتفرقة بين النموذجين الدينيين المسيحي واليهودي في الفكر الغربي (سواء بين اليهود أو بين غير اليهود) فتبناه موسى مندلسون وكانط وهيجل وماركس وأصبح أحد البدهيات والمقولات التحليلية في علم مقارنة الأديان في الغرب، وهي تفرقة أقل ما يقال عنها أنها مغرضة وسطحية وأحادية."[1] ولكن المسيري مارس ذات التفريق حين قال (في الموسوعة نفسها): "ويلاحظ أن هذا التمييز بين العقائد والشعائر [وهو ذاته الكلام على الجانبين الروحي والمادي إذ تمثّل العقائد الجانب الروحي فيما تمثّل الشعائر الجانب المادي الظاهر من الدين] يأخذ شكلاً متطرفاً في الدين المسيحي على وجه الخصوص، إذ تؤكد العقيدة المسيحية الجانب الروحي على حساب الجانب المادي، وهذا ما يجعلها تميل أحياناً إلى شكل من أشكال اثنائية الصلبة التي تؤدي إلى الاستقطاب."[2]

٢) يرى المسيري أن ثمّة حلولية في الديانة النصرانية ولكن هذه الحلولية (المتمثلة في تجسد الإله في عيسى_عليه السلام_حسب الاعتقاد الخاطئ الشائع عند عامة النصارى) حلولية مؤقتة (حاولت الكنيسة محاصرتها والتأكيد على أنها حصلت ولكنها لن تتكرر)، وليست حلولية دائمة كحلول الإله في حاخامات اليهود مثلاً[3].

٣) النصرانية ديانة توحيدية في نظر المسيري، وإنْ كان الإسلام أكثر توحيدية منها. يقول المسيري: "وقد بقيت مدة من الوقت مؤمنا بالله وبالإسلام، ولكن إيماني بالإسلام لم يكن له أي أساس فكري وفلسفي واضح في ذهني (وأنا لا أقبل شيئا إلا إذا كان له أساس فلسفي). وقد حيرني هذا السؤال بعض الوقت: لمَ الإسلام وليس أي دين آخر؟ وحيث أنني أحب أن أكون نزيها – قدر طاقتي – في الأمور الفكرية، فقد كنت أذكر لأصدقائي أنه لا يوجد سبب واضح، إلى أن تبلورت قضية الحلولية في ذهني، وضرورة وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وقد وجدت أن الإسلام هو أكثر العقائد ابتعادا عن الحلولية وعن توحدِ الخالق بمخلوقاته (وحدة الوجود)، أي أن التوحيد في إطار الإسلام – في

---

[1] الموسوعة للمسيري ٣٧٨/٣

[2] المرجع السابق ٢٠١/٥

[3] المرجع السابق ٣٣/٥-٣٤

تصوري – هو أكثر أشكال التوحيد رقيا وتساميا."[1] ومع أن المسيري لم يشِر هنا للنصرانية، إلا أنه قدم الإسلام عليها لأن التوحيد فيه أكثر تبلوراً من النصرانية، وهو ما سيظهر لنا في الاقتباسات القادمة. فالمسألة ليست صواباً وخطأً، والنصرانية ليست انحرافاً، ولا إشكالاً، ولكن الإسلام أكثر وضوحاً في قضية التوحيد، وأكثر بعداً عن الحلول، وهذا إشكالٌ كبير جداً، ويقول المسيري في موطن آخر: "...دخلت اليهودية فلسطين وبابل (دائرة الحضارة العربية الإسلامية) وواجهت أكبر تحد لها يتمثّل في حضارة تستند (على عكس المسيحية) إلى فكر توحيدي لا شبهة فيه، وتحدد عقائدها بشكل لا يحتمل أي إ ام أو غموض."[2]، وفي محل آخر يقول: "الدين الإسلامي والمسيحي دينان مختلفان لهما رؤيتان مختلفتان للإنسان والكون، ومع هذا فإن ثمة رقعة مشتركة واسعة بينهما سواء في رؤية الخلق (قصة آدم) أو رؤية الإله بوصفه م ها عن التاريخ والطبيعة وبوصفه إله العالمين."[3]، ولا أدري هل قول النصارى في الله عز وجل وبأنه ثالث ثلاثة يدخلُ في نطاق ما وصفه المسيري بالرقعة المشتركة بين الإسلام والنصرانية؟! فبحث المسيري عن المشترك فيما أسماها بالديانات الإبراهيمية التوحيدية لا يعفيه من ملاحظة التناقضات الواضحة بينها أيضاً، فالمشترك بين الإسلام واليهودية والنصرانية موجود دون شك إذْ أصل اليهودية والنصرانية توحيدي وإنْ حصل التحريف فيهما لاحقاً، لكن التحريف والتبديل فيهما كبير ووجود المشترك التوحيدي لا يلغيه.

٤) انتقد المسيري فكرة الإله المصلوب باعتبارها تجسداً للإله داخل الدنيا[4]، ولكن المسيري يدندن كثيراً على التفريق الكاثوليكية والبروتستانتية، فالأولى (من وجهة نظره) مفعمةٌ بالمعنى بخلاف الثانية، والكاثوليكية كذلك حاولت دأة ا عة المشيحانية (وهي نزعة يهودية في الأصل تأثرت ا البروتستانتية كثيراً وتتمثّل هذه ا عة في العقائد الألفية ووقوع معركة هرمجدون وغير ذلك، بل إنّ صورة المسيح عند النصارى متأثرة بصورة الماشيح عند اليهود[5]) ووضعت

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٠٤و٣٠٥
[2] الموسوعة للمسيري ٢٥/٥
[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٦٥
[4] اللغة وا از للمسيري ص١٦٧
[5] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٧٢

حدوداً على مسألة حلول الإله في المركز، وحاولت حصر التجسد الإلهي بشخص المسيح[1]. والحلول في النسق الكاثوليكي (من وجهة نظر المسيري) خافت على عكس العقيدة البروتستانتية التي يظهر فيها الحلول بشكل واضح. يقول المسيري: "ولقد خلخل ظهور البروتستانتية في حد ذاته الإطار المسيحي الكاثوليكي الموحد، فبدأت تظهر تعددية عقائدية في المجتمع الغربي. ويشكّل هذا بطبيعة الحال، بداية تقهقر العقيدة المسيحية وتزايد العلمنة في المجتمع الغربي. وقد ألقى انقسام النخبة الحاكمة إلى بروتستانت وكاثوليك بظلال من الشك على العقيدة ذاتها، الأمر الذي أدى بدوره إلى ظهور أو تشجيع الشك الفلسفي واليقين الإلحادي والحركة الإنسانية التي تحول الإنسان إلى مطلق يحلّ محل الإله."[2]وبعد ظهور حركة الإصلاح الديني (البروتستانتية) هيمنة على النصرانية الأفكار الحلولية.[3] والمسيري دائم التفريق بين ما هو كاثوليكي وبروتستانتي، حتى الاستيطان، يراه المسيري بمنظار الكاثوليكية والبروتستانتية، والوجدان البروتستانتي (من وجهة نظر المسيري) دائم الخلط بين ما هو مقدس وما هو تاريخي[4]، فأدى هذا بدوره إلى إلغاء الحواجز وزعزعة المطلقات. من هنا نلحظُ أن المسيري ينظر إلى أبعاد الإصلاح الديني في النصرانية (كتغير مفهوم الخلاص النصراني الذي كان في الوجدان الكاثوليكي شيئاً غير منظور ولا مادي بل هو علاقة بين الله والإنسان فصار في البروتستانتية الأثر المادي والربح الدنيوي قرينةً مهمة على حصول الخلاص) بعيداً عن آثاره الظاهرة والمباشرة (كغياب الكهنوت وغير ذلك)، وفي هذا السياق يقول أحد الباحثين: "ورغم أن الحركة الإصلاحية البروتستانتية قد نادت بالرجوع إلى النصوص المقدسة مباشرة، وإلى تجاوز سلطة الوساطة البابوية-إلا أنها قد خلخلت سلطة الكنيسة البابوية، دون أن تخلخل أساسيات التصور المسيحي الحلولي. بل الذي حدث هو ارتفاع معدلات الحلولية الكمونية في الحركة البروتستانتية، بسبب عودتها القوية إلى التراث اليهودي والعهد القديم، معتبرة إياهما سلطة معادلة للأناجيل. هذا، إلى جانب اتساع تيارات الغنوص المسيحي المرتبط بمفهوم الخلاص الفردي، بديلاً

[1] اللغة والمجاز للمسيري ص١٨٠

[2] الموسوعة للمسيري ١٤/٣

[3] المرجع السابق ١٤/٢

[4] اللغة والمجاز للمسيري ص١٨٠و١٨١

عن الكنيسة المخلـصة، بحيـث تم اختـزال المقـدس الـديني في الـضمير البـاطني للمؤمن، بديلاً عن السلطة الخارجية للنص الإنجيلي."[1]

وبعد أنْ استعرضنا كلام المسيري المضطرب حول اليهودية والنصرانية بوصفهما ديانتين محرفتين الآن، ظهر لنا أهمية التأكيد على خطورة فكرة وحدة أو زمالة الأديان. وفي الحقيقة فإن الدعوة للتقارب بين الأديان أو زمالتها من أخطر الدعوات الكفرية المعاصرة، فالله يقول : (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم)، وقد عقدت مؤتمرات وندوات لمناقشة كيفية التوصل إلى دين عالمي جديد، مما يجعل الناس يعيشون في وئام وسلام بزعمهم، وفي الحقيقة فإن الدعوة لتقارب الأديان لا تحمل مدلولاً اصطلاحياً واحداً، فقد يراد ا التقريب وهو الاتجاه السائد، والمستمد من مقررات ا مع الفاتياكاني الثاني، ويمثّل معظم المحاولات العالمية والإقليمية التي يتواضع عليها المتحاورون وأبرز معالمه : اعتقاد إيمانِ الطرفِ الآخر وتسويغه / الاعتراف بقيم الآخر وتسويغه، واحترام عقائدِهِ وشعائرِهِ / تجنب البحث في المسائل العقدية الفاصلة. وثمّة مدلول آخر قد يراد به المصطلح وهو اتجاه التوحيد بين الأديان، وهو اتجاه يستصحب معظم الخصائص السابقة لدى دعاة التقريب ويزيد عليها اعتقاد صحة جميع المعتقدات، وصواب جميع صور العبادة، مع الاشتراك في صلوات وممارسات وطقوس مشتركة، ويمثّل هذا الاتجاه غلاة الصوفية قديماً، كابن عربي والحلاج، ويمثّله اليوم "روجيه غارودي" مثلاً. أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه التلفيقي : وهو اتجاه يهدف إلى تشكيل دين جديد ملفّق من أديان وملل شتى، واعتناق دين مهجن ويمثّله البهائية. ورغم خلو الديانة اليهودية تاريخياً من وجود دعوات لمثل هذا التقارب إلا أن النصرانية وجِد فيها من دعى لهذا كما فعل لويس ماسينيون، الذي حاولَ أن يقيم بزعمِهِ جسراً بين الإسلام والنصرانية، وقد اشتغلَ لويس على تحقيق ونشر ودراسة تراث غلاة الصوفية كالحلاج. وبواعث الدعوة لتقارب أو وحدة الأديان كثيرة منها الصد عن سبيل الله والدعوة للنصرانية، وتقف وراءها أحياناً دوافع سياسية أو قومية وطنية وحتى اجتماعية. والدعوة للتقارب بين الأديان تصادم وبشكل صريح دين الإسلام، الذي هو دين الله الحق، والداعون لها مرتكبونَ لناقض من نواقض الإسلام، وحتى الواقع أثبت فشلها وعدم فاعليتها.[2]

فالله عز وجل يقول : (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) والآية صريحة في عدم قبول أي دينٍ غير الإسلام. فمن كفر بنبي الإسلام صلى الله عليه وسلم كفر بسائر الأنبياء، "فالذي يكذّب محمداً صلى الله عليه وسلم يكذب بالتالي كل من ادعى

[1] بحث "محورا العلمانية والحلولية في فكر المسيري" لرفيق بوشلاقة ضمن "حوار هادئ في عالم المسيري" ٣٤٠/١-٣٤١

[2] حول هذا الموضوع، انظر : دعوة التقريب بين الأديان للدكتور أحمد القاضي ٣٤٩/١، الحوار مع أهل الكتاب : أسسه ومناهجه لخالد القاسم ص١٠٨، الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان بكر أبو زيد ص٢٢-٢٣

النبوة قبله ممن جاء بدليل صادق على نبوته."[1] ومن نواقض الإسلامِ المخرجةِ من الملّة اعتقاد صحة طريقٍ موصلٍ إلى اللهِ والجنةِ غير طريقِ الإسلام، فمن صحح عقائد اليهود والنصارى فقد كفر، لأن الله كفرهم في كتابه في أكثر من موضع فقال : (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، وقال : (لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). فالواجب على المسلمين الكفر بنظريةِ الوحدةِ بين الأديان فالدعوةُ إليها نفاق ومشاقّةٌ وشقاق وعملٌ على إخراجِ المسلمين من الإسلام. "ويجب على أهل الأرضِ اعتقاد توحد الملّة والدين في دعوة جميع الأنبياء والمرسلين...وأن اليهود والنصارى ناقضون له متناقضون فيه، لا سيما في الإيمان بالله وكتبه ورسله."[2] فما قاله المسيري من أن اليهودية والنصرانية ديانات توحيدية كلام باطل لا أصل له وتنقضه نصوص الوحيين وترده.

---

[1] انظر كتاب "رسالة خاتم النبيين محمد صلى الله عليه : ضرور ا وطرائق إثبا ا ولوازمها" لثامر بن غشيان ص١٨٤

[2] الإبطال لبكر أبو زيد ص٩٠

المبحث الثاني: رؤية المسيري للإنسان.

تكلمنا في المبحث السابق عن رؤية المسيري للإله، وأثـر هـذه الرؤيـة علـى عمـوم فكـره. وسنرى في هذا المبحث كيف نظـر المـسيري للإنـسان بوصـفه مخلوقـاً كرمـه الله سـبحانه وتعالى. ويجب أنْ نبدأ هذا المبحث بتوضيح فكرةٍ لم يخلُ منـها كتـاب مـن كتـب المـسيري، فالمسيري كثيراً ما أكّد على فكرة محورية وأساسية (عنده) وهي التفريـق بـين الإنـسان وبـين محيطه الطبيعي المادي. فالإنسان ظاهرة مركبة لا يمكن اختزالها إلى ما هـو دو ـا (وهـو الواقـع المادي)، والإنسانُ وإن كان في جزءٍ منه ماديـاً، إلا أن المـادة لوحـدها قاصـرة عـن تفـسير كليته وتركيبيته التي سنفصل فيها لاحقاً.

يقول المسيري: "الفكرة المحورية في فكري هي إيماني بأن الإنـسان ظـاهرة مركّبـة لا يمكـن أن ترد إلى ما دو ا:الطبيعة/المادة"[1]، ويصف فكرة الفصل بـين الإنـساني والطبيعـي بأ ـا المقولـة الأساسية في فكره.[2]

فالمسيري ينطلق في كل دراساته وكتاباته بلا اسـتثناء مـن قاعـدةٍ ملخـصها : أن ثمّـةَ فارقـاً جوهرياً بين الإنسان والمادة.[3] "فاكتشاف موضوع الإنسان في الطبيعـة هـو مـا يركـز عليـه المنهج التركيبي المعرفي الذي صاغ المسيري ملامحه العامة."[4]

ومما يبين للقارئ أهمية ومركزية هذه الفكرة عنـد المـسيري- أن النمـاذج التفـسيرية والأدوات التحليلة التي قدمها المسيري (وسنعرض لها بالدراسـة في الفـصل القـادم بـإذن الله) وتـشكّلُ عموداً فقرياً لآليات التحليل والتفكير عنده-" لا تكتـسب أهميتـها ومـبرر وجودهـا إلا مـن كو ا قادرة على تقديم تفسيرات أكثـر تركيبـا وشمـولاً للظـواهر الإنـسانية مـن المنـاهج الاختزالية"[5]

---

1 رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٨١

2 المرجع السابق ص٤٠٥

3 انظر دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٧٣، العلمانية تحت ا هر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٥٤ ودراسات في الأدب والفكر للمسيري ص٨

4 انظر بحث أحمد ثابت "نقد النموذج المادي الغربي المعادي للتاريخ" ضمن "حوار هادئ في عالم عبدالوهاب المسيري" ٢٣٦/١

5 انظر بحث "هواجس الأيقنة والاختزال وهموم التطوير: ملاحظات حول منهج المسيري في تحليل الظاهرة الصهيونية" لياسر علوي ضمن "حوار هادئ في عالم عبدالوهاب المسيري" ٢٥٢/١-٢٥٣

فالإنسان متقدم على الطبيعة أخلاقياً وغائياً وإن كان يعيش فيهـا وهـو" أكـرم المخلوقـات في الكون، مختلف بشكل جوهري عن بقية الكائنات، حـتى وإن شـاركها بعـض صـفا ا. فهـو يعيش في الطبيعة ولكنه منفـصل عنـها."[١]، ومـن قـال بـضد ذلـك، أي: بأسـبقية المـادة وأفضليتها على الإنسان فقد قال باختفاء الإنسان ككيـان مركـبٍ، وبـذلك يـصبح الإنـسان مادةً محضةً تفسر من خلال المادة وقوانينها.[٢] ولكن الحقيقة أن الواقـع الإنـساني لـيس بـسيطاً (بل مركّباً)، ولا يمكن اختزاله واختصاره في التفسيرات المادية بشتى صورها.

يقول المسيري: "وجود الرؤية المتمركزة حول الطبيعة هو إنكـار الإنـسان، فالإنـسان يـستمد إنسانيته من كونه كائنا منفصلا عـن الطبيعـة، بقوانينـها الـصارمة وحتميا ـا النهائيـة."[٣]، ويذهب المسيري إلى أن الافتراضات المادية تجـاه الإنـسان-تتنـاقض مـع احترامنـا لأنفـسنا، وتتناقض كذلك مع التجربة الإنسانية المتعينة، فمن الصعب أنْ نـصدق بأنـه لا توجـد فـروق بين الإنسان واليرقة.[٤]

فالإنسان أفضلُ المخلوقات وأشرفها، وهذا ثابت لـدينا مـن طـريقين أحـدهما: هـو طريـق الأخبار اليقينية الصادقة كقوله تعـالى {ولقـد كرمنـا بـني آدم وحملنـاهم في الـبر والبحـر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كـثير ممـن خلقنـا تفـضيلا}، وكـأمر الله للملائكـة بالسجود لآدم. والطريق الثاني هو طريق الـبراهين العقليـة الكـثيرة المتـوافرة، كتميـز الـنفس الإنسانية عن باقي النفوس بقوى مدهشةٍ أبرزها القوة العاقلة، ومـن الـبراهين أنّ الله سـخر لنـا ما في الكون، إلى غير ذلك من البراهين.[٥]

وما سعى له المسيري من وضع الإنسان في مكانه اللائـق بـه، بحيـث يكـون مخلوقـاً مكرمـا مركّباً لا مادياً فحسب ولا روحيا فحسب، ولا ينظـر للإنـسان لا نظـرةَ احتقـار وازدراء ولا نظرة تأليه-قد أنجزته الحضارة الإسلامية، وهو مضمون الخطاب القرآني الكريم.

حيثُ شرف اللهُ البشرية وكرمها ورفع شأ ا فقال : (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)، هذا من حيثُ النوع والأصل الإنساني، حيثُ أسجد الله لآدم أبي البشر ملائكته، وأسكنه جنته، ولكن آحاد البشر قد يفسدون ويكفرون فيكونون كالأنعام بل هم أضل. ولو ذهبنا نسرد الآياتِ التي كرم الله فيها بني

---

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٧٧

[2] العلمانية تحت ا هر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٥٥

[3] الفلسفة المادية للمسيري ص١٥٤

[4] دراسات معرفية للمسيري ص١٩٤

[5] نظرية التطور عند مفكري الإسلام : دراسة مقارنة لمحفوظ علي عزام ص٩٨-١٠٠

آدم لطال بنا المقام ولكن حسبك قول الله في سورة البقرة : (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) فهذا "هو البيان الذي ليس بعده بيان عن مكانة الإنسان في الإسلام، اصطفاءٌ واختيار، وخلافةٌ وإعزاز وإكرام ورسالة ومهمة للإنسان من أجلها رشح لخلافة الله في الأرض يزرعها بالخير ويعمرها بالعدل."[1]

غير أن الغاية من خلق العبادِ جناً وإنساً إنما هي العبادة، بمفهومها الشامل الواسع، حيثُ يقول الله سبحانه في آية صريحةٍ اشتملت على استثناءٍ مفرغ من جميع الأحوال : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، وأنت إذا تأملت الفلسفات العلمانية المادية ونظرها للإنسان، وجدت نور النبوة ووحي اللهِ غائباً عنها، حيثُ تختفي وتتلاشى هذه المعاني الربانية في النظر للإنسان كمخلوقٍ خلق ليعبد ويعمر !

وقد كانت نظرة الحضارة الإسلامية للإنسان نظرة وسطية مقارنة بنظرة بقية الأمم للإنسان، بل مقارنة ببقية النظرات المعاصرة الخاطئة حول الإنسان.[2]

فالمطلوب إذن "أنْ لا يرفع الإنسان فوق قيمته ليحل مكان الله تعالى، ولا يحتقر فينظر إليه كحيوان، فالحيوان لا عقل ولا إرادة."[3]

والمسيري كثيراً ما يشير إلى أن ثمّة جوانب غير مادية في الإنسان ولا يمكن تفسيرها بشكل مادي لكن من أبرزها هنا أن الإنسان هو الكائن الوحيد (من وجهة نظر المسيري) الذي يسأل أسئلة كليةً نهائية أسئلةً عن العلل الكبرى، كالسؤال عن أصل التكوين، والبحث عن غرض الوجود في الكون، فهو حيوان ميتافيزيقي_كما يقول المسيري_.[4] "فالإنسان مخلوق متميز على سائر الكائنات الحية، مكون من طبيعة مزدوجة مكونة من حقيقتين إحداهما: روحيةٌ سماوية [العنصر الرباني حسب اصطلاح المسيري]، والأخرى مادية أرضية."[5]، وهناك صفات إنسانية تابعةٌ لكل مكون. والجن وإنْ كانوا مشتركين مع الناس في أصل التكليفِ والثواب والعقاب الأخروي إلا أن المسيري لا يأتي على ذكرهم إطلاقاً لا في هذا الموضع ولا غيره، وليس في هذا إشكال بنظري، إلا إنْ كان إيمانه بهم إيماناً لا يتعدى

---

[1] الفلسفة الإنسانية في الإسلام للدكتورة سهى أبو وافية ص٩

[2] انظر الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة لسالم القمودي ص١٦٣، وانظر كذلك الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ لمحمد عمارة ص٢٤

[3] تفسير التاريخ : اتجاهات ومدارس لنعمان السامرائي ص١٨١

[4] الفلسفة المادية للمسيري ص١٢

[5] القيم بين الإسلام والغرب : دراسة تأصيلية مقارنة لمانع المانع ص٨٢

الإيمان الرمزي فقط، كما ظهر لي من خلال كلامهِ السابق عن الملائكة الكرام عليهم السلام.

وقد أشار المسيري لبعض المفاهيم الإسلامية التي تؤكد تجاوز الإنسان لواقعه المادي كمفهومي: الفطرة، والاستخلاف[١]، وفي هذا إشارة واضحةٌ لأثر المكون الإسلامي في فكره، وتوظيفه لمفاهيم الإسلام لدعم وتأكيد مقولاته الكبرى.

ومن أجل ما سبق صار الإنسان أكبر تحد لكل الفلسفات المادية[٢].

ثم إن مسألة الوعي بالفروق والاختلافات الجوهرية بين الإنساني والمادي حاضرةٌ بقوة في الأدبيات العربية، أما في الغرب فيوجد "هناك عدد كبير من الكتاب الغربيين من أوائلهم فيكو، ومن أهمهم كانط وديلتاي وريكرت، ينطلقون من محاولة التمييز بين الإنسان والطبيعة. ولكن غالبية المفكرين الغربيين يدورون في إطار الواحدية المادية (أوالواحدية المثالية) ويحاولون القضاء على هذه الثنائية تماماً وإلغاء الحيز الإنساني وبالتالي يدافعون عن وحدة العلوم."[٣]

وحين كانَ المسيري في مرحلته الماركسية كانَ يبحثُ عن المطلق من خلال الإنسان، وسعى للتجاوز (أو الثورة) من خلال تركيبية الإنسان، وتوصل لما أسماه (العنصر الكوني) في الإنسان، وهو عنصر غير مادي ولا طبيعي؛ لأن المسيري (حتى في مرحلته الماركسية) كان ينظر للإنسان بوصفه كائناً مركّبا لا يمكن (ولا يجوز) اختزاله في تفسيرات مادية أياً كانت. وهذا ما يفسر قبول المسيري للاشتراكية الإنسانية ورفضه (ومنذُ بداياته الماركسية) للاشتراكية العلمية[٤]. حيثُ حفظت الاشتراكية الإنسانية شيئاً من تركيبية الإنسان، وأبقت على بعض المكونات غير المادية في مقولاتها التحليلية الكبرى، بخلاف الاشتراكية العلمية.

يقول المسيري: "محاولة الاستناد إلى الإنسان ككيان ثابت مطلق (العنصر الكوني غير الطبيعي داخله) هي محاولتي الأخيرة ألا أسقط في الميتافيزيقا. ولكن ما حدث هو العكس تماما إذ فتح الإنسان الباب على مصراعيه للميتافيزيقا، أي الإيمان بوجود شئ في عالم الطبيعة ولكنه لا يرد بأكمله إليها."[٥] فالمسيري وصلَ للإيمان بالله من خلال إيمانه بالإنسان

---

[1] دراسات معرفية للمسيري ص٣٥٢، وانظر مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية لسيد محمد نقيب العطاس ص١٦٠

[2] الفلسفة المادية للمسيري ص٢٨

[3] المرجع السابق ص٤٦

[4] انظر رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٧١

[5] المرجع السابق ص٢٩٨

كمخلوق مركّب متجاوز للطبيعة المادة، وليس العكس. فحين آمن المسيري بالجوهر الإنساني وجد أن ثمّة عنصراً ربانياً لصيقاً بهذا الجوهر.[1]

وبدون هذا العنصر الرباني يصبح الإنسان من الممكن اختزال الإنسان وتفسيره تفسيراً مادياً؛ لأن المرجعية المتجاوزة (وهي الله سبحانه) هي الوحيدة القادرة على منع سقوط الإنسان في كل آخر أكبر منه، وهو المحيط المادي.

يقول المسيري: "إذا كانت مرجعية الإنسان متجاوزة فستوجد مسافة بين الإله والإنسان وبين الإنسان والطبيعة وسوف تظهر الحدود حتى تفصل الإنسان عن الإله وعن الطبيعة فلا يذوب في أي منهما وهذا يعني ضبط مستوى التعميم (التجريد) والتخصيص (التعين) في ضوء جوهر إنساني له حدود مستقلة تجعله لا يذوب في أي كل متأيقن (سواء كان الإله أم الطبيعة)."[2]

ولذا، "لا يمكن تفسير ظاهرة الإنسان المستقل عن الطبيعة إلا بوجود الخالق عز وجل، المفارق للطبيعة/المادة."[3]، فوجود الإنسان كمتجاوز للواقع المادي هو راجع في حقيقته لاستخلاف الله تعالى له في الأرض ليعمرها.[4] يقول المسيري متسائلاً ومجيباً في ذات الوقت: "فالإنسان هو مركز هذا الكون، إما لأنه أعطى لنفسه هذه المكانة المركزية، أو لأنه حامل أمانة الله على الأرض؛ ولذا فلا يمكن رده إلى أي شيء خارجي عنه"[5]، فمركزية الإنسان راجعة في الحقيقة إلى إيمانه بمرجعية أعلى منه هي الله.

ولابد هنا أن نميز بين ثلاثة نظم يتحدث عنها المسيري : أولاً النظم التوحيدية، وهي النظم التي تؤمن بوجود إله مفارق للعالم والإنسان، يمنح العالَم تماسكه، ثانياً: النظم الحلولية: وتكون في مقابل النظم التوحيدية، وفيها لا فرق بين الإله وبقية أجزاء العالم المادي، ولها صورتان: روحيةٌ (وهي وحدة الوجود الروحية) ويكون الإله قد حل حينها في المادة (نزول للقداسة من أعلى إلى أسفل)، وهناك صورةٌ مادية للحلولية (وحدة الوجود المادية حسب اصطلاح المسيري، وقد استغرقت حيزاً كبيراً من مشروعه الفكري والفلسفي) وهي تأليه المادة والطبيعة وقوانينهما (صعود للقداسة من أسفل إلى أعلى) وإنْ كانت وحدة الوجود المادية كمصطلح معروفة قبل المسيري إلا أنّ له إضافات فلسفية عليها من ناحية المفهوم

---

[1] الموسوعة للمسيري ٥٤/١

[2] العلمانية للمسيري ٢٠٤/١-٢٠٥

[3] رحلتي الفكرية للمسيري ٢٩٩

[4] الموسوعة للمسيري ١٥٨/١

[5] دراسات في الشعر للمسيري ٣٣٦-٣٣٧

وحتى من ناحية المظاهر والتبديات، وصورتا الحلولية وجهـان لـذات الفكـرة ونفـس النـسق، وهو اتحاد المقدس بغير المقدس. أما ثالث النظم: فهـي الـنظم الإنـسانية الـتي لا تـؤمن بإلـه، ولكنها مع هذا ترى الإنسان بوصفه شـيئاً أعلـى مـن المـادة، متجـاوزاً للمـادة، فهـو_أي الإنسان_ المرجعية النهائية، وفي هذه النظم تكون الثنائية الأساسية الـتي تمـنح العـالم تماسـكه، ومنها تنبع بقية الثنائيات-ثنائية (الإنسان والطبيعة/المادة)، وهـذه الثنائيـة وإن كانـت أساسـية في النظم التوحيدية (التي تـؤمن بإلـه) إلا أ ـا تبـع للثنائيـة الأم (الخـالق والمخلـوق أو الله والإنسان). ومن هنا وجه المسيري نقده للنظم الإنـسانية باعتبارهـا تـستند إلى ثنائيـة واهيـةٍ، فهي أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما الوصول للثنائية الأساسية، والتعـرف علـى الخـالق، الـذي منح الإنسان مركزيته، كما فعل المسيري تماماً.

أو السقوط في المادية، والرجوع إلى الطبيعة/المادة؛ لأ ـا الطـرف الأقـوى في ثنائيـة الإنـسان والمادة. يقول المسيري: "ولذلك فإن أي إنسانية مادية (أي إيمان بالإنـسان مـع إنكـار وجـود الماوراء) كما هو الحال مع الإنسانية الماركسية أو الليبرالية في الغـرب، لا يمكـن أن يتـسق مـع نفسه ولابد وأن يتحول إما إلى إيمان بالله أو إلى عدميـة كاملـة، لأن المفكـر الإنـساني حينمـا يواجه ظاهرة الإنسان السامي المتميز الذي تفتـرض الماركـسية الإنـسانية والليبراليـة وجـوده فهو إما أن يأخذه دليلاً على شئ أكبر منه خارج المـادة ويـؤمن بالمـاوراء، أو يـرده إلى المـادة كلية ويصبح عدميا تتساوى عنده الأمور."[1]

فالفلسفات الإنسانية استندت إلى هذا الإنسان الموجود داخل النظـام الطبيعـي كثغـرة تتفـوق على المادة، فجعلت منه مرجعية معرفية وأخلاقية.[2] ولا يخفي المسيري رأيـه بـأنّ التجـاوز مـن خلال المادة (أي من خلال الإنسان كمرجعية مع إنكار الإله) أمـر لا يمثّـل التجـاوز الحقيقـي، فهو مؤقت وواهٍ. يقول: "إن ثنائيـة الإنـسان والطبيعـة (وكـل الثنائيـات الأخـرى) داخـل الإطار المادي هي تعبير عن ميتافيزيقا التجاوز من خـلال المـادة، أو ميتافيزيقـا التجـاوز الـتي تدعي المادية، وهي ليست من المادية في شئ. والكـل المـادي الثابـت المتماسـك المتجـاوز ذو الغرض هو أيضاً وهم مادي، فكيف يمكن للكـل أن يكـون ماديـا والمـادة أجـزاء، وكيـف يمكن أن يكون ثابتا والمادة في حالة حركـة وصـيرورة، وكيـف يمكـن أن يكـون متجـاوزاً والمادة لا تعرف التجاوز، وكيف يمكن أن يكـون ذا غـرض خاضـع لـسببية صـلبة، والمـادة حركة بلا هدف ولا غاية؟"[3]

---

[1] دراسات معرفية للمسيري ص١٩٧

[2] الموسوعة للمسيري ٢١٣/١-٢١٤

[3] الفلسفة المادية للمسيري ص٣٠-٣١

ويقول في نص آخر مهم: "هذا الإيمان بالإنسان و(الإنسانية المشتركة) ومقدرة الإنسان على تجاوز النظام (الطبيعي/المادي) وعلى مقدرته توليد القيمة والمعنى، هو ما ينقذ النظم الفلسفية الإنسانية الهيومانية من السقوط في الحلولية الكمونية ووحدة الوجود والعدمية التي يكرسها الفكر المادي الغربي، ولذا فكثير من الماديين يسخرون من دعاة الإنسانية الهيومانية ويسمونها (الإنسانية الميتافيزيقية) أو(الطبيعة المتجاوزة للطبيعة) أو(التجاوز من خلال المادة)، وكما قال روتي إن العلمانية الحقة (والمادية الحقة) هي أن لا يقدس الإنسان شيئاً ولا حتى نفسه. أما الإنسانية الهيومانية فقد احتفظت بالمقدس (الذي هو الإنسان). ولذا اعتبر الماديون الفكر الإنساني في الغرب ملوثاً بالميتافيزيقيا.

ولكن في تصوري أن ثمة إشكالية أساسية يواجهها الفكر الإنساني الهيوماني، وهي أن ثنائية الإنسان والطبيعة داخل الإطار المادي ستنحصر آخر الأمر داخل نطاق (الطبيعة/المادة) وحدها، مما سيجعل تحرك الإنسان تحت سقف مادي، وفي هذه الحالة لابد من أن يرجع بالضرورة إلى ما هو دونه، أي إلى (الطبيعة/المادة) باعتبارها المرجعية النهائية الوحيدة، فيتم تفكيكه إلى عناصره المادية الأساسية، بحيث تصفة الثنائية (الإنسان في مقابل الطبيعة/المادة). ومن هنا أؤكد أن ثنائية الإنسان والطبيعة داخل إطار مادي_والتي يستند إليها الفكر الإنساني الهيوماني_ هي ثنائية واهية ليس لها أساس، وبسرعة ما تتهاوى أمام الأصول الفلسفية المادية لكون أساس هذا الفكر الإنساني الهيوماني (وجداني وجودي) لا يقف على أرضية فلسفية صلبة."[1]

ولكن المسيري يعود ليقر بأن للنظم الإنسانية حسناً في مقابل النظم الحلولية الغارقة في المادية، فيشير إلى أن الثنائية التي تستند إليها النظم الإنسانية (ثنائية الإنسان والطبيعة/المادة) وإن كانت ثنائية واهية إلا أنها تعصم هذه النظم من السقوط في الواحدية المادية الفظّة. ثم يشير إلى الرقعة المشتركة بين النظم التوحيدية والإنسانية، داعياً إلى البناء على هذا المشترك والاستفادة منه فيقول:

" توجد رقعة مشتركة بين النظم الإنسانية والنظم التوحيدية فكلاهما يستند إلى ثنائية الإنسان والطبيعة، وكلاهما لا يذعن لحركة المادة والضرورة والصيرورة، وكلاهما يؤمن بالتجاوز. ورغم اختلاف الأساس الفلسفي إلا أن الرقعة المشتركة، على مستوى المسلمات الكلية والنهائية، تشكل أساسا راسخا لحوار مستمر قد يخرج بنا من المأزق

[1] انظر مقالاً للمسيري منشوراً ضمن "الإسلاميون سجال الهوية والنهضة" ص١٨و١٩، لنواف القديمي

الذي أوصلتنا إليه العقلانية المادية وقد يؤدي إلى التوصل إلى رؤية جديدة لحداثة جديدة أكثر إنسانية وأكثر مقدرة على الاستمرار وتحقيق قسط معقول من السعادة للبشر."[١]

وهناك (بحسب المسيري) إنسانٌ رباني، يشع فيه القبس الإلهي، ويؤمن بوجود الإله المفارق الخالق الواحد، وأحياناً يطلق المسيري على هذا الإنسان الرباني الإنسان/الإنسان، فهو إنسان حقيقي تحقق فيه الجوهر الإنساني في مقابل الإنسان الطبيعي (أي المادي) وهو الإنسان الذي ضعف فيه الجوهر الإنساني وخفَت، حتى صار مادةً محضةً لا روح ولا تجاوز فيها. وهذا الإنسان الطبيعي قد يكونُ إنساناً اقتصادياً تعاظم عنده مفهوم المنفعة، وصارت الثروة ومراكمة المال هي همّه، وربما يكون الإنسان الطبيعي إنساناً جسمانيا جسدياً (أي جنسيا واستهلاكياً لا يسعى إلا وراء تلبية رغباته وإشباع حاجاته). والإنسان الاقتصادي والجسماني كلها_كما يقول المسيري_ "مجرد تنويعات" أي: تفريعات على الإنسان الطبيعي[٢].

وللوصول إلى فهمٍ أعمق لرؤية المسيري للإنسان يلزمنا الحديثُ عن نزعتين يتعرض لهما الإنسان (من وجهة نظر المسيري) هما النزعةُ الربانية، والنزعة الجنينية.

والنزعة الربانية من الممكن أن نجد صداها في الرقعة المشتركة بين الأديان والتي تعبر عن شيءٍ أساسي في النفس البشرية وهو رغبة الإنسان في تأكيد إنسانيته.[٣] "والنزعة الربانية هي تعبير عن أنه يوجد داخل الإنسان عنصر غير مادي غير طبيعي لا يمكن رده إلى الطبيعة/المادة...وهو ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس (بل في الكون بأسره)، فيمنحه تركيبيته اللامتناهية، ويولد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنه ليس إلها، وأنه ليس الكل، وأنه مكلف بحمل الأمانة، وأن عليه أعباء أخلاقية وإنسانية تشكل حدوداً وإطاراً له."[٤] وتقابل هذه النزعة نزعةٌ أخرى أرضية يسميها المسيري النزعة الجنينية وهي نزعةٌ إلى عالم واحدي أملس يلغي تركيبية الإنسان[٥]، ويقول المسيري عن هذه النزعة: "النزعة الجنينية (أو الرحمية) مصطلح قمنا بصياغته لنصف نزعة نتصور أنها أصلية كامنة في النفس البشرية، وهي نزعة نحو رفض كل الحدود وإزالة المسافة التي تفصل بين

---

[1] الموسوعة للمسيري ١٢٥/١

[2] انظر الفلسفة المادية للمسيري ٢٨، والعلمانية له ٢٩/٢، والموسوعة له ٢٥/٨-٢٦

[3] الموسوعة للمسيري ٢٢/٥

[4] العلمانية للمسيري ٤٧٥/٢-٤٧٦

[5] الموسوعة للمسيري ٦٨/١

الإنسان وما حوله، حتى يصبح كائناً لا حدود له. ولكن حينما تتحقق هذه الرغبة، يجد الإنسان نفسه جزءاً من كل أكبر منه يحتويه ويشمله."[١]

وبعد هذه التوطئة الضرورية (والطويلة نسبياً)، سنتحدثُ عن مطلبين أساسيين بحثهما المسيري أثناء حديثه عن رؤيته للإنسان :-

المطلب الأول : مفهوم الإنسانية المشتركة لدى المسيري

المطلب الثاني : حقيقة العقل عند المسيري

المطلب الأول: مفهوم الإنسانية المشتركة لدى المسيري.

وصل المسيري أثناء رحلة بحثه عن المطلق والمتجاوز من خلال الإنسان إلى مفهوم "الطبيعة البشرية"، ويرتكز هذا المفهوم إلى ثنائية المادي في مقابل غير المادي[٢]، و"استخدام الطبيعة البشرية ذاتها كمرجعية نهائية هو أمر يقف ضد النسبية المطلقة وما يتبعها من سيولة ولا تحدد وعدم مقدرة على الحكم. ومما يجدر ذكره أن العلوم الإنسانية الغربية ترفض مفهوم الطبيعة البشرية ذاته، بحسبانه يمثل نوعا من أنواع الثبات، في عالم يود أن يكون سائلا تماما."[٣]، فمن وجهة نظر المسيري أن الطبيعة البشرية أساسية للحكم على الأمور[٤]، وقد ذكر المسيري أن هذا المفهوم محوري عند نعوم تشومسكي[6][5]، وباختصار يقول المسيري: "فمفهوم الطبيعة البشرية يعني أن ثمة مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي المادي تسمى الإنسان تستعصي على التفسيرات الطبيعية/المادية، وهذا يمثل فضيحة معرفية، إذ أن ثنائية الإنسان/الطبيعة ستشير إلى ثنائية أخرى: الإنسان/الإله أو الخالق/المخلوق."[٧]

---

[1] العلمانية للمسيري ٤٧٤/٢

[2] الفلسفة المادية للمسيري ص١١

[3] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٩٦

[4] دراسات معرفية للمسيري ص١٩٤

[5] الموسوعة للمسيري ٤١١/٣

[6] نعوم تشومسكي (١٩٢٨ ـ ...) عالم لغويات أمريكي يهودي، أستاذ اللغويات في معهد ماساشوتس، من أبرز الناشطين السياسيين المعارضين للسياسة الخارجية الأمريكية، ومن المناوئين لقيام دولة إسرائيل من اليهود، يعتبر مؤسس مدرسة النظرية التوليدية التي أحدثت ثورة هائلة في علم اللسانيات. خمسون مفكراً أساسياً معاصراً لجون ليشته ص١١١-١١٩

[7] الفلسفة المادية للمسيري ص٦٣

كان هذا في البدايات، ولكن المسيري أثناءَ كتابته للموسوعة، ولّد من داخل مفهوم الطبيعة البشرية مفهوماً آخر هو مفهوم الإنسانية المشتركة، ثم تطور الأمر فصار المسيري يرفض "الطبيعة البشرية"؛ لجمودها وعدم احترامها لخصوصية الفرد الإنساني، بحيث تنظر للبشر كل البشر دون تمييز، وهذا ما تجاوزه مفهوم الإنسانية المشتركة إلى حد كبير، فلم يلغ فرادة كل إنسان[١]، وللمفهوم مقدرة تفسيرية عالية[٢]، ومن الممكن توليد معيارية إنسانية من خلاله تضبطُ النسبية والعدمية التي اجتاحت كثيراً من العلوم الإنسانية[٣]. يقول المسيري: "فنحن نؤمن بوجود ما نسميه " الإنسانية المشتركة " (لا الإنسانية الواحدة أو الطبيعة البشرية الثابتة)، وهي مقدرة كامنة في كل البشر تتحقق بدرجات متفاوتة تتحدد باختلاف البشر وظروفهم ومقدرتهم على التجاوز. ولكن مهما بلغت درجة تحققها فإن هذه المقدرة الكامنة لا يمكن أن ترد في كليتها إلى العالم المادي."[٤] ويقول: "كما أنني أومن بما أسميه "الإنسانية المشتركة" التي تجمعنا كلنا والتي تترك مع هذا مجالا للاختلاف، وهو مفهوم ينجز كل هذا دون السقوط في هوة النسبية العدمية."[٥]

فهو يؤمن بوجود مشترك إنساني يحافظ على وجود فروق حقيقية بين إنسان وآخر، ويميز الكائن البشري عن غيره من المخلوقات في ذات الوقت.

المسيري في كل ذلك يؤسس لمنهج يحاول من خلاله أنْ يحرر العلوم الإنسانية من سيطرة العلوم الطبيعية والمادية، ويحفظ لكل إنسان فرادته وتميزه في نفس الوقت.

فمن المعلوم أن التقدم العلمي أثّر على رؤية الإنسان لنفسه ولمحيطه البشري، وصارت غالب العلوم الإنسانية تستمد مناهجها ورؤيتها في دراسة الإنسان وأفعاله ونفسه ومجتمعه من العلوم الطبيعية التي تتعامل مع الإنساني وغير الإنساني.

ولئن أثبتت المناهج المادية كفاءتها وقدرتها في النواحي المادية، فهي غير قادرة على تفسير وفهم غير المادي، الذي يمثّل كثيراً من جوانب الإنسان.

وقد بذل المسيري جهداً فائقاً للوصول إلى ما أسماه "أنسنة العلوم"[٦]، وهو جزءٌ من رؤيته الأساسية وهي: التمييز بين ما هو إنساني وما هو مادي.

---

[1] المرجع السابق ص١٣و١٤

[2] الموسوعة للمسيري ٥١/١

[3] المرجع السابق ٥٣/١

[4] المرجع السابق ١٤٤/١، وانظر دفاع عن الإنسان له ص٣٥

[5] رحلتي الفكرية للمسيري ص٢٠٣

[6] الفلسفة المادية للمسيري ص٦٩

يقول المسيري: "العلوم الإنسانية في الغرب، وكـذلك النمـاذج التحليليـة الـسائدة فيهـا، تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعـي، ولـذا فهـي تنظـر إلى الإنـسان باعتبـاره مجموعة من الوظائف البيولوجية والحقائق المادية، فالإنـسان مجـرد نظـام طبيعـي"[1] و"علـم النفس الغربي [الذي هو داخل في نطاق العلوم الإنسانية] أسـقط مفهـوم "انحـراف" (تمامـا مثلما أسقطت العلوم الإنسانية مفهوم المعيارية، بـل ومفهـوم الطبيعـة البـشرية)، بحيـث أصبح كل شئ تقريبا مقبولا."[2] وهنـاك فـوراق كـبيرة بـين الظـاهرة الماديـة الطبيعيـة والظاهرة الإنسانية أهملتها كثير من منـاهج العلـوم الإنـسانية[3]، فـالعلوم الإنـسانية منـذ بدايات ظهورها تعيش هاجس سؤالٍ كبير: هل هنـاك علـم طبيعـي مختلـف عـن العلـوم الإنسانية؟

والذي حصل أن العلوم الإنسانية اختفت لصالح العلوم الطبيعية بعـد أنْ ألقـت العلـوم الطبيعـة بظلالها الكثيفة على علوم الإنسان.[4] وفي ذات السياق ينتقـد المـسيري "وحـدة العلـوم" قـائلاً عنها: "وهي مفهوم أساسي في المناهج البحثية الحديثـة يفتـرض أن ثمـة وحـدة عامـة شـاملة تنتظم العلوم كافة (الطبيعية والرياضية والاجتماعية والإنـسانية) باعتبـار أن الإنـسان جـزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة لا وجود له خارجها وأنه لا جوهر مستقل لـه عنـها وباعتبـار أن ثمـة قانونا واحد (طبيعيا ماديا) يسري على جميع الظواهر الإنـسانية والطبيعيـة أي أن ثمـة واحديـة كونية مادية."[5] فظهرت لنا ""علوم إنسانية" جديدة تـستبعد الإنـسان."[6]، وظهـر لنـا "علـم الأنثروبولوجيا "علم الإنسان" الذي يحول ا تمـع الإنـساني إلى عمليـات رياضـية مـضبوطة وأنماط كونية موجودة مسبقا."[7]

وثمة فروق أساسية بين العلوم الطبيعية والرياضية من جهة، والإنسانية مـن جهـة أخـرى، لعـل أبرزها ما ذكره المسيري حين يقول: "إن أي علم لابد أن يـستند إلى قـدر مـن التعمـيم، وإلا لما أصبح علما. ولكن التعميم في العلـوم الطبيعيـة يـصل إلى مـستويات أعلـى بكـثير مـن المستويات التي تصل إليها العلوم الإنسانية، إذ أن عنـصري الزمـان والمكـان بالنـسبة للعلـوم الطبيعية ليسا في أهميتهما بالنسبة للعلوم الإنـسانية. ولـذا فإننـا نجـد أن التعمـيم في العلـوم

---

1 الموسوعة للمسيري ٧٥/١، وانظر دراسات معرفية له ص٢٠
2 اللغة وا از للمسيري ص١٥٢
3 دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٧٤
4 انظر رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٢٨، الفلسفة المادية للمسيري ص٦٥
5 العلمانية للمسيري ٥٦/٢
6 المرجع السابق ١٣٠/٢
7 المرجع السابق ١٣٠/٢

الإنسانية يكون بمثابة إطار عام يتم من خلاله تصنيف مجموعة من الظواهر، وتظل كل ظاهرة محتفظة بخصوصيتها واستقلاليتها عن الإطار الكلي."[١]

من أجل هذا كان موقف المسيري من كل فلسفة أو منهج يختزلُ الإنسان في جانبه المادي- موقف الرفض والنقد، فانتقد منهج السلوكيين في علم النفس[٢]، وانتقد من اقتصر في تحليله للظواهر الإنسانية، وتفسيره للتاريخ البشري على عنصر الاقتصاد، كما فعل الماركسيون، فهم وإن وضعوا عناصر أخرى (اجتماعية أودينية) بجوار العنصر الاقتصادي إلا أن الأولوية والتأثير الحقيقي جعلوه محصوراً في العنصر الاقتصادي. يقول المسيري: "العنصر الاقتصادي لا يكفي، كما نؤكد دائما، لتفسير الظواهر الإنسانية، فإن من الضروري مراعاة العناصر الأخرى."[٣]

حتى التفسيرات البيولوجية داخلةٌ ضمن المناهج المادية التي اختزلت تركيبية الإنسان، وقضت على فرادته، بل ساهمت وبقوة (كما يؤكد المسيري دائماً) على ظهور العنصرية، وأمدتها بالسند العلمي.[٤] يقول المسيري: "نذهب إلى أن ادعاء أصحاب النماذج التراكمية الآلية المادية بأن هناك إنسانية واحدة، ترصد كما ترصد الظواهر الأخرى، وبأن الناس كيان واحد وإنسانية واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجي ووراثي واحد عام، هو أمر يتنافى مع العقل ومع التجربة الإنسانية ومع إحساسنا بتركيبيتنا وتنوعنا الإنساني."[٥]

ومن المناهج التي تقضي على إنسانية الإنسان كما يرى المسيري المنهج التاريخاني[٦]؛ لأن "الرؤية التاريخانية تؤكد زمنية الطبيعة البشرية وبالتالي تقضي على الإنسان كمرجعية نهائية وكائن متجاوز للطبيعة/المادة."[٧]

ولمّا كان المسيري ناقداً عميقاً لا يتوقف عند ظواهر المناهج والمدارس (بل ينفذُ إلى أعماقها وخلفياتها)، أدخل الليبرالية، التي أكّدت على فرادة الإنسان وحريته، في دائرة المناهج والفلسفات التي دمرت الإنسان.

---

[1] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣٣١

[2] الموسوعة للمسيري ٤١٠/٣

[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٨٥

[4] المرجع السابق ص١٢١

[5] الفلسفة المادية للمسيري ص١٤

[6] التاريخانية (غير التاريخية) وقد عرفت بأنها مذهبة التاريخ ضمن بوتقة مفهومية ترى أن التاريخ محكوم بقوانين موضوعية تسير به مسبقاً نحو غاية ثاوية فيه تحملها طبقة أو أمة أو عرق، والمقصود بالتاريخانية هنا التاريخ كمبدأ وحيد للتفسير، تفسير كل الظواهر المرتبطة بالإنسان (حتى الديانات) عن طريق شورطها التاريخية، فالتاريخ يكفي نفسه بنفسه. انظر المعجم الفلسفي لمراد وهبة ص١٦١

[7] العلمانية للمسيري ١٣٢/٢

فقال: "رغم أن الخطاب الليبرالي أكثر صقلا على مستوى القول، إلا أنه على مستوى البنية الفعلية يدور في نفس الإطار، فالمفهوم النفعي للأخلاق ونماذج التنمية التي تصدر عن رؤية اقتصادية محضة، وتأكيد الملكية الشخصية وتصور أن آليات السوق (اليد الخفية) هي التي تأتي بالتناسق للمجتمع من تلقاء نفسها هي جميعا مفاهيم تدل على أن كل ما هو إنساني يرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إلى المادة، فكل ما هو إنساني إن هو إلا مادي"[١]

ونختم هذه الفقرة بنموذج آخر من نماذج اختزال الإنسان (من وجهة نظر المسيري)، وهو ما أسماه المسيري بوحدة الوجود التاريخية. وتفترض وحدة الوجود التاريخية أن ثمة وجوداً تاريخياً ينتظم البشر كلهم، أي تاريخاً عاماً ونسقاً محددا للتاريخ البشري[٢]، وهي فكرة تحقيب التاريخ البشري ككل ووضع أنماط محددة له ومراحل معينة، وقد بدأت هذه الفكرة عند هيجل، حين عمم ما هو خاص فجعل منه عالميا[٣]، والقول بوحدة الوجود التاريخية (أو الأنماط التاريخية) فكرةٌ أساسية عند ماركس وإنجلز وأوغست كونت، وقد ذكر المسيري أن من دلائل إخفاق المتتالية الشيوعية (كمثال على وحدة الوجود التاريخية) ما فعله ماوتس تونج عندما بدأ ثورته من فلاحي قريته في الصين.[٤]

فالمسيري يؤكد على فرادة كل تجربة إنسانية، ويقبل بديلاً عن وحدة الوجود التاريخية فكرة وجود إنسانية مشتركة تتبدى في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة[5].

---

[1] الموسوعة للمسيري ٢٤٧/١

[2] دراسات معرفية للمسيري ص٣٤٨

[3] المرجع السابق ص٢٣٥

[4] المرجع السابق ص٢٣٨

[5] العالم من منظور غربي للمسيري ص١٤٥، ومن أبرز الذين ناقشوا وفندوا فكرة الأنماط التاريخية كارل بوبر في "بؤس الايديولوجيا".

المطلب الثاني: حقيقة العقل عند المسيري.

جاءت مناقشة مسألة العقل عند المسيري وما يتصل بها من إشكاليات تابعةً لقضيةٍ أكبر عنده (سبق وأنْ ذكرناها) وهي ماهية الإنسان، وهل هو كائن مادي خالص؟

هذا هو مدخل المسيري لبحث مسألة العقل، وما يتبع ذلك من كونه مادياً (تراكمياً) أم توليدياً يشتمل على مقولات قبلية. وقد تعرض المسيري لموضوعات المعرفة من خلال مناقشته للقضايا المرتبطة بمسألة العقل، وكانت مناقشته لموضوع العقل ثرية وعميقةً للغاية.

ليس مرادنا هنا استيفاء معاني العقل في لغة العرب وربط ذلك بمعنى العقل في ميادين المعرفة المختلفة، فهذا أمر مطروق بكثرة، وقد تعرض المسيري لبعضه.

ولكن معاني العقل في لغة العرب تشمل: الحجر والنهي، والحبس والمنع، والتدبر، وغيركذلك[1].

والعقل ينقسم إلى قسمين: غريزي، ومكتسب. "وهذا التقسيم شائع في الفكر الإسلامي. وبين هذين النوعين تفاوت بلا ريب، إذ أن مبادئ الأول تتسم بالصحة المطلقة والكلية والعمومية للناس-العقلاء-وإن تفاوتت في وضوحها بينهم، أما الثاني: سواء تمثل في معارف جزئية أو قوانين ناتجة عن الاستقراء، فإنها نسبية في قيمتها ومجالها، وخاصة بمن تحقق لها."[2]

وقد عرف الفلاسفة الأقدمون العقل بأنه: جوهر قائم بنفسه. وهذا التعريف غير صحيح؛ قائم على التفريق بين الماهية والجوهر وهو تفريق أثبتت الدراسات بطلانه.[3]

وللعقل تعريفات متعددة ومختلفة جدا عند الغربيين؛ فهناك تعريف له في علم النفس، وآخر في علم الاجتماع وثالثُ عند أصحاب المذهب التجريبي الحسي، ورابع عند دعاة المذهب

[1] انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس

[2] السلفية وقضايا العصر لعبدالرحمن الزنيدي ص١٦٤

[3] انظر الوحي والإنسان: قراءة معرفية لمحمد السيد الجليند ص٥٦و٥٧

العقلي.[1] والماركسيون يرون أن الدماغ يفرز الفكر ولكن لا كما تفرز الكبد الصفراء، فالوعي ليس إفرازاً للدماغ وإنما هو نشاطه وعمله.[2]

أما المسيري فهو ينفي في البدء عن كلمة العقل وضوحها وتحددها، ويقول أن المرجعية والخلفية الفكرية هي التي تحدد المقصود والمعنى بهذا العقل[3]. فالعقل في الخطاب الفلسفي (خصوصاً الغربي) كلمة غامضة للغاية لها معان كثيرة، متناقضة أحياناً. وعادة ما يوضع العقل في مقابل الخيال والتجربة والإيمان والعاطفة، ولكن هناك من يرى أيضاً ضرورة ارتباط العقل بكل هذه المقولات، كما أنه يرى أنه من دونها يصبح أداة مدمرة.

"أما في الخطاب العربي الاستناري فيستخدم العقل عادة بشكل بسيط ومباشر دون توضيحات، وإن كان السياق يدل على أن المقصود هو العقل المادي القادر على التواصل مع الواقع بشكل مباشر وهذا دليل على إغفال هذا الخطاب أو جهله بالقضايا التي أثارتها الفلسفة الغربية حين نصبت العقل المادي حكما."[4]

أما رأي المسيري حول العقل فهو يذهب "إلى أن العقل الإنساني، شأنه شأن الظاهرة الإنسانية، مادي في بعض جوانبه، ولكنه في جوانب أخرى متجاوز للمادة. أي إنه ليس عقلا ماديا واحديا ولا مثاليا واحديا، وإنما عقل إنساني مركب يعيش في ثنائية الجسد والروح التكاملية، ولا يمكن رده إلى أي شئ خارجه في عالم المادة."[5]

إذن موقفه من العقل هو فرع عن موقفه من الإنسان، فكما أن الإنسان ليس مادةً محضة، ولا روحا خالصة، فكذلك عقله. والجدل حول كون العقل ماديا أو مثاليا قديم كما يشير إلى ذلك المسيري، فهذا الخلاف والاستقطاب موجود في مؤلفات أرسطو عندما فرق بين العقل بالفعل، والعقل بالقوة. وهو موجود كذلك عند مدرسة فرانكفورت عندما ميزوا بين العقلين الأداتي/السلبي والنقدي/الإيجابي. وقد افترضت المدرسة المثالية الألمانية حلا لذلك فقالت بالتقابل بين العقل والطبيعة بحيث يتجلى العقل الكلي في عقل الإنسان والطبيعة فيوحد بينهما بحيث تصبح المعرفة واحدة وفي النهاية وفي التحليل الأخير تسقط في الواحدية المادية برغم استخدام هذه المدرسة لاصطلاحات تنم عن واحدية مثالية.[6]

---

[1] القيم بين الإسلام والغرب لمانع المانع ص١١٨و١١٩

[2] مبادئ أولية في الفلسفة لجورج بوليتزر ص٤٧

[3] الفلسفة المادية للمسيري ص٨٠

[4] المرجع السابق ص٨٣

[5] المرجع السابق ص٨٦

[6] المرجع السابق ص٨٢

وقبل أنْ نناقش مفهوم العقل عند الماديين لابد أن نوضح المقصود بالماديين (في خطاب المسيري)، يقول المسيري: "والإيمان بالطبيعة/المادة كسقف واحد للوجود الإنساني هو المادية. والفلسفة المادية هي المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة."[1]، ولا يفرق المسيري بين الماديين السوقيين (الذين سموا بالسذّج أو الآليين[2]) والماديين الجدليين الماركسيين، ففي النهاية هم متفقون على أن المادة هي حقيقة الوجود، وشرط الحياة[3].

وقد "عرف الفلاسفة الماديون العقل بأنه صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية لتصبح أفكاراً بسيطة، وتتجمع الأفكار البسيطة من تلقاء نفسها (ومن خلال قوانين الترابط) لتصبح أفكاراً مركبة، وتستمر عملية التركيب إلى أنْ نصل إلى ما نتصور أنه الأفكار الكلية والثوابت والمطلقات مع أنها في واقع الأمر مجرد أحاسيس مادية، فكأنه لا يوجد في العقل شئ لا يوجد أصلا في الواقع المادي. هذه هي الصورة المبدئية للعقل المادي، ولكنها يمكن أن تأخذ أشكالاً أكثر صقلاً"[4]، وتقابل هذه الرؤية رؤيةٌ مثالية للعقل، ضابطها: أن العقل قوة في الإنسان تدرك المبادئ العامة التي تتحكم في الواقع، كما تدرك المعاني العامة غير المادية، ويعرف العقلُ بأنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة. فكأنّ هذا العقل شئ مستقل عنا، فنحن نستلهم من عقلٍ كلي ثابت لا يتغير.[5]

والمسيري يرى أن الماديين يلزمهم (وفق رؤيتهم المادية) أنْ يقولوا بأن العقل ليس سوى صفحة بيضاء تسجل عليها المعطيات الحسية، هذا هو الافتراض الوحيد الممكن بالنسبة لهم، وهو مذهب جون لوك.[6] فيكون العقل عقلاً تراكمياً (تتراكم عليه المعطيات والمعلومات) لا عقلاً توليدياً. وهنا مربطُ الفرس بالنسبة للمسيري، فالمسيري يرى أن العقل عقلٌ توليدي لا تراكمي، وقد ربطَ المسيري هذا الرأي بنظرته للإنسان ككائن مركّب، فثمة تلازم (عنده) بين القول بتركيبية الإنسان، والقول بتوليدية العقل، بل إنّ المسيري يقول: "كما أن أي إنسان ثوري لا يمكن إلا أن يؤمن بالعقل التوليدي القادر على تجاوز الواقع المادي القائم."[7] ويقول: "ارتبط رفضي للموضوعية والفوتوغرافية بتبني نموذج معرفي وتحليلي

---

[1] المرجع السابق ص١٦

[2] وتسمى المادية الآلية والسوقية بالمبتذلة، انظر المادية والمثالية لجورج بوليتزر ص١٢٨

[3] الفلسفة المادية للمسيري ص١٨

[4] المرجع السابق ص٨٠-٨١

[5] المرجع السابق ص٨١

[6] الموسوعة للمسيري ٧٩/١

[7] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٣٨

جديد للعقل بحسبانه كيانا توليديا وليس مجرد وعاء متلقٍ للمعلومات. وفكرة العقل التوليدي فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، فالإنسان يولد على الفطرة، أي عنده مقدرات داخلية على الخير...والعقل التوليدي فكرة مركزية في الشعر الرومانتيكي[1]...وقد درست فلسفة عمانويل كانط الذي يذهب إلى أن العقل ليس مجرد صفحة بيضاء تطبع عليه المعطيات المادية كأنه سطح من الشمع، وإنما هو كيان مفطور فيه مقولات قَبلية، أي مقولات توجد قبل التجربة الحسية"[2]،

ثم ذكر قراءته لأعمال شتراوس وتشومسكي وبياجيه وكلهم يؤكدون توليدية العقل، ونص على تأثره بما أسماه "ثورة تشومسكي التوليدية"[3]. فأبرز الفلاسفة هم مع رؤية توليدية لا تراكمية للعقل[4]. والعقل عند المسيري (وكثيراً ما يذكر ذلك) فعال إبداعي للغاية، ولكنه مع ذلك محدود.

ولمّا كان أساس القول بكون العقل توليديا لا تراكميا راجعاً إلى إثبات وجود مبادئ فطرية ضرورية في العقل-لزمنا أنْ نبين هذا القضية.

فقد نفى الفلاسفةُ الحسيون وجود مقولات قَبلية في عقل الإنسان، ونسبوا كل المعرفة إلى الحواس. وقد اشتهر عن جون لوك نفيه للمقولات القبلية، ونقل عنه استدلاله على نفي هذه المقولات من أن مبدأ عدم التناقض (الذي يعد من أول المبادئ العقلية) غير معروف عند الأطفال وبعض القبائل الهمجية.[5] يقول لوك: "إذا كانت القدرة على المعرفة هي الانطباع الطبيعي الفطري المُدافع عنه-فإن كل حقيقة من الحقائق التي يصل إلى معرفتها الإنسان في أي وقت ستكون وفقاً لهذا الشرح فطرية."[6]

الذهن عند لوك مجرد متلقٍ سلبي[7]، ولكن الصواب أن لوك أثبت للعقل فاعلية يختص بها عن الحواس، وأثبت الضرورة العقلية وسماها الحدس، ولكن نقده للأفكار الفطرية سبب وهماً ظن معه البعض أنه حسي.[8]

---

[1] الرومانتيكية مذهب أدبي معروف ظهر في الربع الأول من القرن التاسع عشر واعتمد منذ بدايته على المبالغة في تصوير المشاهد التراجيدية أو الدرامية، فالألوان فيه أزهى دائماً من الواقع أي أنها حركة قامت على المبالغة والمغالاة في التعبير للتأثير بالرائي، وقد حطّمت الحركة الرومانتيكية قيود الكلاسيكية الجديدة. انظر المعجم الفلسفي لمراد وهبة ص٣٥٦

[2] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٣٨

[3] المرجع السابق ص٣٥١

[4] الموسوعة للمسيري ١٤٣/١

[5] انظر دروس في تاريخ الفلسفة (إبراهيم مدكور ويوسف كرم بالاشتراك) ص٣٣٩

[6] بواسطة العقلانية لجون كوتنغهام ص٨٥

[7] العقلانية لجون كوتنغهام ص٨٩

[8] المعرفة في الإسلام : مصادرها ومجالاتها لعبدالله القرني ص٣٢١و٣٢٢

ومن أبز القائلين والمدافعين عن وجود المبادئ الأولية الفطرية كانط فقد "ميز بين الأحكام القبلية والأحكام البعدية...والحكم البعدي...يتعامل مع الحقائق العارضة، مثل "الهرة جالسة على الحصير"، والأحكام القبلية...هي بالمقابل ضرورية وشاملة."[١]

وللحكم القَبلي معياران هما "الضروري والشامل. ويتحدد القبلي كمستقل عن التجربة، لأن التجربة لا تعطينا أبداً شيئاً شاملاً وضرورياً."[٢]

والصواب في هذا باختصار، أن هذه المبادئ الفطرية موجودة في عقلاء الناس لكنها موجودة بالقوة لا بالفعل، ويحتاج تحققها لانتفاء موانعها. غير أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ذهب إلى أن المباديء الفطرية قد تضمر فتكون باهتة، وقد تكون واضحة بأسباب اضطرارية أو كسبية، ومن هنا تكون البداهة شيئاً نسبياً تختلف من شخص لآخر، لأنه من المعلوم "أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان."[٣]

مما يدل على ذلك قوله تعالى (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) فابن كثيرٍ يقولُ معلقاً على هذه الآية في كلامٍ نفيس : "ذكر تعالى منته على عبادِهِ في إخراجهم إياهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً، ثم بعد هذا يرزقهم تعالى السمع الذي به يدركون الأصوات، والأبصار التي بها يحسونَ المرئيات، والأفئدة وهي العقول التي مركزها القلب على الصحيح، وقيلَ : الدماغ، والعقل به يميز بين الأشياءِ ضارها ونافعها. وهذه القُوى والحواس تحصل للإنسان على التدريج قليلاً قليلاً، كلما كَبر زيد في سمعِهِ وبصره، وقَوي عقله حتى يبلغَ أشده."[٤]

وقد وقف المسيري على أبرز سمات وصفات العقل المادي، ومن ذلك أنه يرد كل شيءٍ بما في ذلك الإنسان إلى المادة[5]. فعملية الإدراك ضمن الإطار المادي لا تعترف بالإنسان مركزا ولا بأي قيمة أو مطلقات أخرى[٦].

ومن الموضوعات الأساسية التي ناقشها المسيري (بل وأفاد منها كثيراً وطور بعض مقولاتها) عند كلامه عن موضوع العقل-ما قدمته مدرسة فرانكفورت من تمييز دقيق بين العقل

---

[1] العقلانية لجون كوتنغهام ص٩٧

[2] فلسفة كانط النقدية لجيل دولوز ص١٢٠، "بتصرف يسير"

[3] الرد على المنطقيين لابن تيمية ص٨٩

[4] تفسير ابن كثير ٢٠٠٥/٥

[5] رحلتي الفكرية للمسيري ص٢١٣

[6] العلمانية للمسيري ١٢٨/٢

الأداتي/السلبي والعقل النقدي (التواصلي) الإيجابي، ويرى المسيري أن العقل المادي هو العقل الأداتي الذي انتقده فلاسفة مدرسة فرانكفورت[1].

وفي البدء ينبه المسيري إلى أن أعضاء مدرسة فرانكفورت[2] رغم حديثهم الدائم عن المادة والتاريخ إلا أنهم يتبنون رؤية تركيبية للإنسان، وقد ساهم هذا بدوره في تميز رؤيتهم للعقل، فاعتبروه عقلاً توليدياً لا تراكمياً[3].

والمقصود بالعقل الأداتي هو "العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات دونَ هدفٍ أو غاية، إي إنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات...وهو على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما.[4]"، ويطلق على هذا العقل مسمى العقل الذاتي أو التقني أو الشكلي.

وترجع مدرسة فرانكفورت ظهور هذا العقل إلى مركّب من الأسباب، مثل آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي، ويرجعون ظهوره كذلك إلى الأساطير اليونانية القديمة، ويرون كذلك أن جذوره تعود إلى المنطق الأرسطي الذي يكشف عن الميل لإخضاع جميع الموضوعات لنفس القوانين العامة. ويرجعون كذلك ظهوره إلى ذاتية ديكارت حين وضع الذات مقابل الموضوع وخلق هذه الثنائية الحادة والصلبة بينهما، وكأن الذات يمكن أن توجد مستقلة عن الموضوع، أو العكس[5].

أما العقل النقدي، ويسمى بالعقل الكلي أو الموضوعي، وكلمة "نقدي" هنا تعود جذورها لمفهوم النقد عند كانط الذي أخضع العقل ذاته (مع ما يمثّله من كونه أداة التنوير الأولى) للنقد، وبين حدوده الضيقة، متجاوزاً بذلك عقلانية عصر الاستنارة.

وأبرز سمات العقل النقدي: نظره للإنسان باعتباره كياناً مستقلا مبدعاً، والعقل النقدي يدرك العالم باعتباره وضعاً قائماً وإمكانية كامنة. ومن سماته كذلك أنه لا يقنع بإدراك

---

[1] انظر مدرسة فرانكفورت لبول لورآن آسون ص١١٣

[2] مدرسة فرانكفورت : حركة فلسفية نشأت بمدينة فرانكفورت سنة ١٩٢٣، وبدأت الحركة في معهد الأبحاث الاجتماعية في المدينة. وجمعت فلاسفة مثل هوركهايمر وماركوز وهابرماس وهو الممثّل الأكثر شهرة للمدرسة في الجيل الثاني. وقد هاجرت الحركة إلى جنيف سنة ١٩٣٣، مع وصول هتلر للحكم في ألمانيا، ثم إلى الولايات المتحدة أثناء الحرب، قبل أن تعود إلى ألمانيا مجدداً في بداية الخمسينات. انظر المرجع السابق ص٢٣

[3] الموسوعة للمسيري ١٤٤/١و ٢٤٦/١

[4] الفلسفة المادية للمسيري ص٨٧

[5] المرجع السابق ص٨٧و٨٩، وانظر العلمانية له ١٣٤/١إلى ١٣٩

الجزئيات المباشرة، بل هو قادر على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من وجود الإنسان، وهو قادر على التعرف على الإنسان ودوافعه وإمكاناته والغرض من وجوده[١]. وقد أشار بعض الباحثين إلى أن المسيري ركّز في نقد العقل الأداتي على نقد العقل الفردي فيما ركّز "ماركوزه"[٢] (أحد فلاسفة مدرسة فرانكفورت) على نقد العقل الجمعي[٣].

وقد ناقش المسيري موضوعاً مهما (وربطه بموقفه من العقل البشري) وهو موضوع علاقة السبب بالمسبب (السببية) ويقوم هذا المبدأ "على أن لكل حادث سبباً، إذ لا يمكن أن يكون وجود الحادث ذاتياً، وإلا لزم أن لا يسبق وجوده عدم، كما لا يمكن أن يكون وجوده من غير سبب."[٤]

وموضوع السببية والبحث فيه موضوع عقلي تماما[٥]، وعن هذا يقول المسيري:

"الإشكاليات التي تثار حول العقل هي نفسها التي تثار حول السببية "[٦] والعلاقة بين الأسباب والنتائج لها ثلاثة احتمالات من وجهة نظر المسيري، فإما أنْ تكون العلاقة قائمة على السببية الصلبة (ويسميها كذلك بالسببية القبلية الصارمة) وفيها تتوالى حلقات السببية (الأسباب ونتائجها) بشكل صارم، فهي حتمية ومباشرة[٧]. وهذه السببية الصلبة هي نتاج الإيمان بالمادة والنموذج المادي[٨].

وهذا الإيمان بالسببية المطلقة، يرجعه المسيري لما حصل في القرن التاسع عشر من اكتشافات علمية، أثّرت على وعي وفكر الإنسان المعاصر وظن معه قدرته على التحكم في كل شئ،

---

[1] المرجع السابق ص٩٣

[2] هربرت ماركيوزه (١٨٩٨ - ١٩٧٩) فيلسوف ومفكر ألماني، هاجر إلى أمريكا عبر سويسرا بعد وصول النازيين لسدة الحكم ، أسهم مع دوركهايمر وأدورنو في تأسيس مدرسة فرانكفورت للدراسات الاجتماعية، وكان يمثل الجناح اليساري فيها، كان تركيزه على نقد الرأسمالية وتجديد الماركسية من حيث أن أهم مصدر للثورة سيكون عن طريق الطلاب والأقليات في ا تمع وليس العمال "البروليتاريا". من أبرز كتبه "الإنسان ذو البعد الواحد" حيث نقد فيها ا تمعات الرأسمالية والشيوعية على حد سواء ، من حيث أ ا مجتمعات صناعية نمطت الإنسان فيها وتحكمت بخلق احتياجاته وتوجيه استهلاكه داخلها . انظر : موسوعة أعلام الفلسفة لألفا ٤٣٥/٢-٤٣٩

[3] انظر بحث حنان مصطفى "نقد الحداثة الغربية بين المسيري وماركوزه" في السي دي المرفق ص٤٨٩ مع كتاب "عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"

[4] المعرفة لعبدالله القرني ص٣٠٦

[5] البراجماتية أو مذهب الذرائع ليعقوب الفام ص١٨١

[6] الموسوعة للمسيري ٦١/١

[7] العلمانية للمسيري ١٢٥/٢

[8] الفلسفة المادية للمسيري ص١٦

فالتجربة الأوربية التي تمثّلت في التصادم بين العلم والإيمان (ومن وراء ذلك معارضة الكنيسة لمفهوم السببية) غير حاضرة في تاريخنا الإسلامي.

فقد "عرف المسلمون قبل أوربا بقرون أن هناك أسباباً تؤدي إلى حدوث الأشياء، فلم يجعلهم ذلك يكفرون بالله، ولم يجعلهم يضعون العلم بديلاً عن الدين. ذلك أ م أدركوا أن مسبب الأسباب -سبحانه- هو الذي أنشأ الأسباب، وأجراها على النحو الذي تجري عليه، فزاد م معرفة الأسباب قرباً من الله لا بعداً عنه."[1]

والمسيري يعود فيشير إلى أن الإيمان ذه السببية المطلقة بدأ يختل. فيقول: "إن السببية الصلبة المطلقة التي لا يزال يتمسك ا بعض علماء الإنسانيات في القرن العشرين، خصوصاً في عالمنا العربي، لم يعد لها سند علمي، فهي نتاج علم القرن التاسع عشر، الذي اكتشف الجميع كبرياءه الساذج وادعاءه الأجوف بأن ما هو غير معروف سيتم معرفته، وأنه في خلال ثلاثين عاما –كما قال أحد العلماء آنذاك- سيعرف الإنسان كل شئ، أي سيتحكم في كل شئ."[2]، وتقابل هذه السببية الصلبة، اللاسببية واللاتحدد أي العدمية باختصار، وهي خيار يرفضه المسيري بطبيعة الحال، ويختار عوضاً عنه ما سماه بالسببية الفضفاضة أو السببية الاحتمالية، وفي ظلها تؤدي المقدمات إلى النتائج ولكن ليس بشكل حتمي معروف مسبقا وفي ظل هذه السببية على الإنسان أن يقنع بقدر من التحكم في الكون والتوازن معه.[3]، ويرى المسيري أنه من غير الممكن دراسة الإنسان والظواهر الإنسانية بدون هذه السببية الاحتمالية.[4]

والغريب أنّ المسيري الذي اتخذ موقفاً وسطاً بين السببية الصلبة واللاسببية (من خلال تبنيه لما سماه السببية الفضفاضة أو الاحتمالية)، انتقد موقف من سعوا للتوسط بينهما فقال: " وهناك بطبيعة الحال من يحاول الحفاظ على موقف وسط بين السببية الصلبة المطلقة و اللاسببية العدمية (مثل كانط) ولكنه موقف يستند إلى أرضية واهية، ولذا فعادة ما تتفتت هذه الوسطية وتتحول إلى حتمية واحدية صارمة (كما هو الحال في المنظومات الهيجلية) أو لا سببية سائلة (كما هو الحال في النظم المعادية للهيجلية)."[5]

وموقف المسيري من السببية عائد لردة فعله من الفلسفة المادية، حيث الماديون أن قانون

---

[1] مغالطات لمحمد قطب ص٧٥

[2] الفلسفة المادية ص٢٥

[3] الموسوعة للمسيري ٦٢/١

[4] المرجع السابق ١١٣/١

[5] المرجع السابق ٦٢/١

السببية يغطي كل المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كل تشابكها وتداخلها وتفاعلها. وهي تؤدي إلى التفسيرية المطلقة التي يحاول الإنسان فيها أن يتوصل إلى الصيغة (القانون العام) الذي يفسر الكليات والجزئيات وعلاقتها. والصحيح أن الإيمان بالسببية لا إشكال فيه ما دمنا أن فوق هذا العالم المادي خالقاً واحداً منزهاً سبحانه، لا يتم أمر في الوجود إلا بعلمه وإرادته، وهو الذي سبب الأسباب ولو شاءَ لعطّلها كما يحصل من خرق للعادات في معجزاتِ الأنبياءِ وكراماتِ الأولياء، فسلِم إبراهيم الخليلُ – عليهِ السلام – من النار المحرقةِ عادةً، وكل ذلك بأمر الله ومشيئته.

والمسيري الذي رفض النسبية المطلقة رفضاً كاملاً، يرفض اليقينية المطلقةَ كذلك، ويقول أنه يكفي الإنسانَ شئٌ من اليقينية أطلق عليه اسم "النسبية الإسلامية".

يقول المسيري: "فأنا أومن بما أسميه "النسبية الإسلامية"، وهي أن يؤمن الإنسان بأن هناك مطلقا واحدا هو كلام الله، وما عدا ذلك فاجتهادات إنسانية، أي أن كل ما هو إنساني نسبي في علاقته بالمطلق الذي يوجد خارجه."[1] ويقول كذلك عنها: "وهي الإيمان بأن الله وحده هو الثابت الذي لا يتحول وما عدا ذلك فمتغير، وهو وحده الذي يحيط بكل شئ (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) (وفوق كل ذي علم عليم) أما نحن البشر فلا نعرف إلا جزءا من الحقيقة...(إلى قوله)...والنسبية الإسلامية التي أدعو إليها لا تؤدي إلى العدمية، فهي نسبية داخل إطار ولا تمتد إلى المرجعية النهائية ولا تؤدي إلى تعددية مفرطة في المعاني والمراكز، بحيث يصبح العالم بلا معنى وبلا مركز."[2]

ويقول كما في الموسوعة: "ويمكننا الحديث عن النسبية الإسلامية باعتبارها نسبية تنصرف إلى خطاب الخالق، فنحن نؤمن بأن ثمة مطلقات نهائية لا يمكن الجدال بشأنها، نؤمن بها بكل ما تحوي من عقل وغيب، منها ننطلق وإليها نعود، أما ما عدا ذلك فخاضع للاجتهاد والحوار."[3] وفي الحقيقة فإن دعوة المسيري لما أسماه : "النسبية الإسلامية" تنطوي على مفارقة مضحكة، فالنسبية في أصل معناها تعني غياب المطلقات وذوبانها، فكيف تجتمع النسبية هذه مع الإسلام المشتمل على العديدِ من الثوابتِ والمطلقات؟ لا يمكن تصور هذا في نظري ولا تبريره، ولكن بالإمكان تفسيره من خلال معرفتنا بموقف المسيري الرافض والناقد لكل موقف في يقين بالحق، وهذا ما أنتج هذا الفهم المشوه لديه عن الدين الإسلام.

---

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص٢٠٣

[2] المرجع السابق ص٣٠٥

[3] الموسوعة للمسيري ٥٩/١

يقول محمود أمين العالم معلقا على موقف المسيري هذا: "ولا شك في صحة القول بنسبية المعرفة الإنسانية_كما يقول المسيري، فمهما وصلنا فيها من نتائج فستظل هناك دائماً آفاق مجهولة، نسعى دائماً لاستكمال معرفتنا ا. ولكن هذه النسبية لا تتناقض_في تقديري، من الناحية العلمية التجريبية_ويقينها في حدود هذه النتائج...(إلى أنْ قال)...فإن القطع بأنه لا سبيل إلى الوصول لمعرفة يقينية، والقول بأنه لا يوجد قانون عام، وأنه من الإمبريالية محاولة الإمساك بجماع الواقع، أو بالقانون العام في مسألة أو أكثر، أو قانون عام في العلاقات الطبيعية أو الفلكية أو الصحية أو التجارب الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالي رفض ما يسمى بالمنهج الموضوعي المادي العلمي الأحادي، أمر لا يكاد يفهم في تقديري، إلا من خلال رؤية دينية، لا تجد حقيقة ائية ثابتة إلا في الحقيقة الإلهية وحدها."[1]

وموقف المسيري هذا متأثر جدا (حسب ما ظهر لي) بالنبرة اليقينية التي سادت الأوساط العلمية، بعد الاكتشافات العلمية في ميادين العلوم الطبيعية، وما صاحب ذلك من اعتقاد البعض أن العلم هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأنه بمقدور الإنسان التحكّم في الكون والسيطرة عليه.

وقد تراجعت يقينية العلم هذه، فبينما كانت العلوم الطبيعية تنظر للعلوم الإنسانية على أن نتائجها احتمالية نسبية، وأن نتائج العلوم الطبيعية وقوانينها يقينية-فدار الزمن دورته وجاءت الرؤية الجديدة للعلوم الطبيعية وقوانينها "وإذا بالطبيعة ذا ا في المنظور الجديد لا تقدم ظواهرها المختلفة محددةً بحدود قاطعة حاسمة"[2]؛ فصارت العلوم الطبيعية احتمالية كالعلوم الإنسانية لا فرق بينهما.

والمسيري (الرافض للسببية الصلبة) معادٍ تماماً للنسبية التامة التي تعني العدمية، وقد حذّر منها كثيراً ونبه إلى تغلغلها في كل ا الات، يقول مثلاً: "وبطبيعة الحال أثرت النسبية في كثير من مجالات الحياة، خصوصا الفنون."[3] وفي سياق كلامه عن خطر النسبية ميز بين ما سماه النسبية القديمة والجديدة.

فبينما كانت النسبية القديمة تنكر إمكانية الوصول إلى المعنى، أخذت النسبية الحديثة شكلاً جديداً فهي تطرح إمكانية الوصول إلى معانٍ كثيرة كلها متساوية في الشرعية. وهي تنكر

---

[1] انظر بحث "الرؤية المعرفية العامة للموسوعة" لمحمود العالم، ضمن "في عالم عبد الوهاب المسيري" ١٥٧/١

[2] حصاد السنين لزكي نجيب محمود ص١٤٣و١٤٤، وانظر إلى أين؟ ملامح المستقبل في الاتجاه الحضاري المعاصر لرؤوف سعيد الحناوي ص١٧٥

[3] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٩٨

من ثم فكرة الحقيقة الكلية؛ لأن الكـل بطبيعتـه أيـاً كـان (ماديـاً أو روحيـا) سيـشير إلى الماوراء.[1]

ومن خلال ما سبق نستطيع الوصول إلى رؤيـة المـسيري في المعرفـة الـتي تـتلخص في رفـض المسيري حصر مصادر المعرفة بالحسيات فقط[2]، وإنْ كانت عنـد مـصدراً مـن المـصادر، الـتي من خلالها يحصل الإنسان المعرفة. وهو عندما تحدثَ عن العقل التوليدي أكّـد علـى مـا ذكـره بعض الفلاسفة ككانط وغيره، حين نبهوا إلى وجـود أفكـار ومقـولات قَبليـة فُطـر عليهـا الإنسان، وربط المسيري ذلك بالتراث الإسلامي.

ولكن المسيري لم يكتفِ بذلك بل قرر أن أصل المعرفة البـشرية عائـد إلى الله سـبحانه وتعـالى حين (علّم آدم الأسماء كلها) واستشهد كـذلك بقولـه تعـالى (الـرحمن علـم القـرآن خلـق الإنسان علّمه البيان).[3] فهناك مصدر إلهي وآخر حـسي وثالـث عقلـي، تتـشابك وتتقـاطع لتكون معرفتنا، والمعرفة ممكنة وليست ممتنعة ولا مستحيلة، وبإمكـان الـذات العاقلـة أنْ تـدرك الموضوع الخارجي.

---

[1] الموسوعة للمسيري ٥٧/١

[2] العلمانية للمسيري ٢٢٠/١

[3] الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري وفتحي التريكي بالاشتراك) ص١١٩

المبحث الثالث: رؤية المسيري للكون.

رؤيةُ المسيري للكون (والعالم) هي تابعةٌ بلاشك لرؤيته للإله والإنسان، يقول المسيري: "موقفنا من الطبيعة هو انعكاس لموقفنا من الإنسان ومن الإله، ولذا فدراسة موقف مؤلف ما من الطبيعة يكشف لنا موقفه من الإنسان، ويوضح لنا صورة الإنسان الكامنة في أعماله."[1] ولذا، سأجعل الحديث في فقرات؛ منعاً للتكرار :

أولاً: هذا العالم المنظور (بالنسبة للمسيري) مخلوق، لم يأتِ صدفةً بل ثمّةَ رب واحد أوجده بعد أنْ لم يكُن.

وقد ناقش المسيري فكرة وجود الكون بالصدفة ورفضها، ونقدها، وقال أن نسبة صحة مثل هذا الافتراض، تشابه إلى حد كبير، افتراض أن نأتي بقرد، فنجعله يعبث بلوحة مفاتيح الحاسوب، فيخرج لنا بذلك قطعة أدبية فريدة وهذا مستبعد بل مستحيلٌ في صحيح العقل والنظر.

يقول المسيري عن قانوني الصدفة والتطور اللذين يمثلان جوهر الرؤية المادية للكون من ناحية المبدأ والمنتهى-" قانون الصدفة وقانون التطور هما القانونان الأساسيان، فالصدفة هي سر التكوين أو قصة الرؤية المادية بشأن الخلق، والتطور هو تاريخها غير المقدس، الزمني المكاني"[2].

"إذن الكون-بما فيه-قد خلقه الله تعالى، ولم يتطور عن شئ آخر، ولا كان وليد الصدفة العمياء، بل خلق وفق تصور سابق، وقدر قاهر، وجرى ضبطه بسنن (قوانين الطبيعة)، وشحِن بنواميس، وسخر لخدمة الإنسان ومكن من كشف هذه السنن والقوانين عن طريق المتابعة والملاحظة والخطأ والصواب."[3]

---

[1] دراسات في الأدب والفكر للمسيري ص٢٦٦

[2] الموسوعة للمسيري ٨٠/١

[3] تفسير التاريخ للسامرائي ص١٥٤

وعند حديث المسيري عن قصة خلق العالم ناقش وانتقد نظريةَ الفيض التي تنكر الخالق من العدم، وقال: " وكثير من الأيديولوجيات العلمانية هي أيديولوجيات فيضية، وإذا كانت النظريات الفيضية التقليدية (الروحية) ترى أن الحركة من أعلى إلى أسفل، فإن النظرية الداروينية والنظريات المادية الحديثة ترى الحركة من أسفل إلى أعلى ونظرية هيجل نظرية فيضية، فكل شئ ليس سوى حالة وسط من الوجود والعدم، فالفيض هو وحدة الوجود والعدم، والعملية التاريخية هي عملية الفيض التدريجية، فالفكرة المطلقة تتحقق تدريجيا من خلال المادة والتاريخ، والنفس الكلية قد انبثق عنها النور الذي تخلل ثنايا الوجود إلى أن يصل إلى اية التاريخ فيصبح العالم كله نورا وتصبح الذات موضوعا."[١]

ثانياً : لم يخلق الله سبحانه العالمَ عبثاً، فللكون غايةٌ (عند المسيري)، بخلاف الطبيعة (والتي تعني عنده المادة فهي حركة بلا هدف ولا غاية). يقول المسيري: "و"الغائية" هي الإيمان بأن العالم له معنى وغاية (وعكسها هو العدمية)، وهذا ما تفترضه الديانات التوحيدية (ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك) [والغائية تفترضها كذلك بعض النظم العلمانية كالماركسية وهذا ما قاله المسيري في موضع آخر][٢] فإنْ كان للوجود معنى، فحياة كل إنسان لها معنى، ولا يمكن تصور معنى لعالم تسود فيه الصدفة، وتتم عملية خلقه بالصدفة المحضة، أو تكون حركته حركة مادية آلية مثل حركات الذرة."[٣]

أما الطبيعة/المادة عند المسيري فهي تتحرك بلا غاية وبلا هدف خلافاً للكون والعالم.

يقول المسيري: "والطبيعة في تصوري، هي نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحدي مغلق مكتفٍ بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله، يحوي داخله ما يلزم لفهمه، لا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه."[٤]

ثالثاً : يرفض المسيري الرؤية المادية للعالم التي ترجع كل شئٍ في الكون إلى أصل واحد هو المادة، "وهذا التصور هو حجر الزاوية في الفلسفة المادية"[٥]، ويرى أن هذا الخطاب مهيمن على الفلسفة الغربية، وأنْ فك شيفرة هذا الخطاب لا يمكن أنْ تكون إلا إذا استبدلنا كلمة

---

1 الموسوعة للمسيري ١٨٥/١

2 المرجع السابق ٢٤/٨

3 المرجع السابق ٥٧/١

4 العلمانية تحت ا هر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٥٤و٥٥

5 نقض أوهام المادية الجدلية الديالكتيكية لمحمد البوطي ص١٠٧

المادة بكلمة الطبيعة[١]، فما يقال إنه مذهب طبيعي هو مذهب مادي في الحقيقة، وليس المقصود بالطبيعة المناظر الخلابة، والصور الجميلة[٢].

يقول المسيري : "أرى أنه كلما وردت كلمة "طبيعة" يجب أن يحل محلها كلمة مادة أو نكتبها "الطبيعة/المادة"."[٣]، ويقول: "ولذا فنحن نرى أن كلمة المادة يجب أن تحل محل كلمة الطبيعة أو أن تضاف الواحدة للأخرى، وذلك لفك شفرة الخطاب الفلسفي الذي يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكي نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية."[٤] ويقول: "فمفهوم الطبيعة هو المفهوم المحوري في الخطاب الفلسفي الغربي."[٥]

ويقول: "إن مفهوم الطبيعة في الفكر الفلسفي وفي الخطاب الحداثي الغربي يعتبر مفهوما رئيسياً. والطبيعة في المفهوم الحداثي هي مجموعة الأشياء والأحداث والعمليات التي توجد داخل الزمان والمكان، والتي يندرج تحتها كل ما عداها؛ ولذلك فإن الطبيعة تمثل مستوى الواقع الوحيد ولا يوجد شئ وراءها. فالطبيعة هي ذاتية التجدد والتنظيم، وذاتية العمل والتوجه، وذاتية التحول أيضاً. وبالإضافة إلى ذلك فالطبيعة بناء على هذا المفهوم تصبح ذاتية الوجود متكاملة ومستقلة، أي أنها تكتسب كل خواص الألوهية المنسوبة إلى الله سبحانه وتعالى. والطبيعة/المادة مجموعة من القوانين الصلبة الثابتة التي لا يمكن تعديلها أو التدخل فيها، وهي تفسر كل شئ ولا يمكن لشئ أن يفسرها والطبيعة هي الكل الذي لا يكترث بالأجزاء؛ فالأجزاء بما في ذلك الإنسان متساوية في الدلالة، وهي كيان منفصل تماما عن القيمة والغرض."[٦]

وهنا لابد من بعض الإضاءات لتوضيح موقف المسيري :-

١) يفرق المسيري بين شعار العودة للطبيعة بمعناه المادي كما دعا له روسو، وبين العودة لفطرة الله التي فطر الناس عليها[٧].

٢) الفلسفات إما مادية أو غير مادية (عند المسيري)، "ولا يمكن تجزئ هاتين المقولتين إلى ما هو أصغر منهما."[٨]، والمسيري يرفض كذلك المثالية الواحدية، والمادية

[1] الموسوعة للمسيري ٧٠/١، وانظر دفاع عن الإنسان له ص٢٧٣

[2] دراسات معرفية للمسيري ١٧

[3] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٧٧

[4] العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٥٥، دراسات معرفية للمسيري ص١٧، الفلسفة المادية للمسيري ص١٥

[5] الفلسفة المادية للمسيري ص١٥٣

[6] دراسات في الشعر للمسيري ص٣٢٤و٣٢٥

[7] العلمانية للمسيري ٢٦/١

[8] الموسوعة للمسيري ٧١/١

الواحدية، فكلاهما اختزالي واحدي. يقول: "أرفض كلا من المثالية الخالصة والمادية الخالصة، فكلاهما بمفرده واحدي اختزالي، ولكن حينما يتقاطعان فإننا ندخل عالماً مركبة أبعاده، عالم الإنسان والأسرار."[1]

٣) الرؤية المادية (كما يرى المسيري) رؤية "شاملة للكون (الطبيعة والإنسان)، لا تقبل التجزئة ولا الثنائية ولا التجريد، ولا تجاوز سطح الحركة الدائمة، بل ترى أن قانون المادة يسري على الإنسان (في كل مجالات الحياة) سريانه على الأشياء والطبيعة."[2]

٤) لا يرى المسيري فرقاً كبيراً بين وحدتي الوجود الروحية والمادية، فكلاهما يؤدي للواحدية، يقول: "وحدة الوجود الروحية لا تختلف كثيرا عن وحدة الوجود المادية. فالذوبان في الإله مثل الذوبان في الطبيعة هو ذوبان في الكل وفقدان للوعي والمسئولية." [3]ويقول كذلك عنهما أنهما "قد يختلفان في بعض الأوجه الفرعية إلا أنهما يتفقان في الأساسيات والبنية فكلاهما يرى أن العالم يتكون من جوهر واحد."[4] ولكن جهد المسيري البحثي والتحليلي توجه صوب وحدة الوجود المادية فقط؛ لأنها هي التي تعنيه بشكل أكبر، ولهيمنتها وحضورها القوي اليوم.[5]

رابعاً : ناقش المسيري بعمق مسألة علاقة الإنسان بالطبيعة، وبحثها من ناحيتين.

فمن وجهة النظر المسيري أنّ العلاقة بين الإنسان والعالم ليست علاقة خضوع ولا صراع بين الطرفين. فلا الإنسان يرغب في غزو العالم وتدميره والهيمنة عليه بمطلقية، وفي نفس الوقت العالم المادي غير قادر على ابتلاع الإنسان، وإرجاع تركيبيته إلى واحدية مادية. وهذا يعود لكون الإنسان مستخلفاً من الله في هذا الكون، يسخره فيما ينفع ولا يضر، ويقنع الإنسان بقدر من السعادة، وبقدر من التحكم (لا التحكم المطلق) الذي لا يضر بهذا العالم.

ومن هنا انتقد المسيري الماديين الذين قالوا بمادية الإنسان، وكثيراً ما وجه لهم سؤالاً مفاده: من الذي يذعن للآخر الإنسان أم العالم الطبيعي المادي؟[6]

وكيف ينجو الإنسان (إذا كان مادة فقط) من الذوبان في كل مادي أكبر منه؟!

---

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٧٦

[2] العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٦٥

[3] الموسوعة للمسيري ١٩٦/١

[4] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٨٦

[5] المرجع السابق ص٣٨٨

[6] الموسوعة للمسيري ١٨٥/١

ولذا طرح المسيري رؤيته حول ما يسمى بالتقدم العلمي (والذي يشكّل عقيدةً وهدفاً للنظم المادية)، فبين أن فكرة التقدم اللانهائي غير ممكنة؛ لأن موارد الكون والطبيعة محدودة في النهاية. ثم إن للتقدم ثمناً باهظاً يدفعه بنو الإنسان في صحتهم وحياتهم وعلاقاتهم.

وبحثَ المسيري من ضمن ما بحثَ قضية علاقة العلم المنفصل عن القيمة وخطره على الكون والإنسان، كالقيام المستمر بعمليات التجريب العلمي دون النظر لهدف ذلك وغايته، يقول المسيري: "ولذا أصبحنا ندرك خطورة التجريب العلمي وأنه ليس من الممكن القيام بكل التجارب الممكنة التي تغطي كل الاحتمالات "[1].

فالإنسان المسلم استخلفه الله في الطبيعة لكي يعمرها بالصلاح والخير لنفسه وللأجيال القادمة[2].

---

[1] المرجع السابق ١٢٧/١

[2] العلمانية للمسيري ٢٢٨/٢

الفصل الثاني:
النماذج التفسيرية عند المسيري

تمهيد:

تحدثنا في الفصل السابق عن رؤية المسيري للوجود وسنتحدث في هذا الفصل بعون الله عن النماذج التفسيرية التي تمثّل قاعدة البناء لطريقة المسيري في التحليل والكتابة. وقد توصل المسيري لثلاثة نماذج تحليلية أساسية (الحلولية الكمونية، العلمانية الشاملة، الجماعات الوظيفية) شكّلت أساس النماذج التفسيرية. وسنتكلم بإيجازٍ غير مخل (بإذن الله) عن هذه النماذج الثلاثة في هذا الفصل، مع ملاحظة أن نموذج "العلمانية" عند المسيري سينالُ نصيبه من الدرس والفحص في فصولٍ لاحقةٍ؛ لأن جوهر هذه الرسالة هو اختبار رؤية المسيري للعلمانية بوصفها نموذجاً تحليلياً تفسيرياً.

تعرض المسيري خلال مسيرته الفكرية العلمية إلى ثلاثة مخاطر حقيقية (أسماها بالذئاب) هددت مشروعه العلمي، ولكنه استطاع أن يتغلب عليها. وكان من هذه الذئاب ذئب أطلق عليه المسيري اسم "الذئب المعلوماتي الهيجلي" وقد رأى المسيري هذا الذئب يقضي على بعض أقرانه المتميزين علمياً، ويلتهمهم واحداً تلو الآخر. يقول المسيري عن هذا الذئب : "وهو ذئب خاص جدا، جوانيّ لأقصى درجة، يعبر عن نفسه في الرغبة العارمة في أن أكتب كتابا نظريا، إطاره النظري واسع وشامل للغاية ولكنه في الوقت نفسه يتعامل مع أكبر قدر ممكن من المعلومات والتفاصيل، إن لم يكن كلها. أي أنني كنت أطمع في كتابة عمل يصل إلى أعلى مستويات التعميم والتجريد والشمول، وفي الوقت نفسه يصل إلى أقصى درجات التخصيص والدقة. وهذه صيغة مستحيلة لأنه إن اتسعت الرؤية ضاقت العبارة، فما بالك برؤية بانورامية متسعة في غاية الاتساع وتفاصيل دقيقة في غاية الدقة."[1]

وقد روض المسيري هذا الذئب، واستطاع الوصول إلى القدر المعقول الممكن من الجمع بين التنظير (التجريد) والتطبيق، والتعميم والتخصيص، وقد أشار إلى أن إنجازه للموسوعة

---

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٧٢

وبعض كتبه وأبحاثه الأخرى دليلٌ على هذا.[1] يقول المسيري في سياق هذا الموضوع: "ومن ثم تحقق إلى حد ما المشروع الهيجلي المعلوماتي بشكل إنساني وتلقائي."[2]

ولعل عبارة "الهيجلي" التي ألصقها المسيري كوصفٍ مبين لهذا الذئب أراد ـا ما في الهيجلية من مثالية أو نزوع نحو المبالغة في الوصول إلى رؤى شاملة كلية.

ونحن هنا لا زلنا نكتب عن المدخل الأساسي، والقضايا المنهجية التي دعت المسيري لاستخدام النماذج التفسيرية في كتاباته. فالمسيري الذي رأى خطورة هذا الذئب المعلوماتي، وشاهد أثره القاتل من الناحية العلمية على بعض أقرانه-رأى كذلك خطورة الموضوعية المتلقية (السلبية المعلوماتية) على ميادين البحث والمعرفة، وكيف صارت الأبحاث في كثير من الصروح الأكاديمية عملية توثيق للمعلومات دون ممارسة أي جهد تحليلي نقدي، وصار كثير من المنتسبين للجامعات والحقل المعرفي طلاّب شهاداتٍ، وكتاب ملخصات، وحملة ألقاب، بل ربما قضى الرجل منهم حياته العلمية كلها وهو غارق تماماً في هذه النظرة الموضوعية المعلوماتية، يقتات منها، ويربي عليها طلابه.

بل وقع خطابنا العربي والإسلامي (من وجهة نظر المسيري) بكل مظاهره فريسة لهذه الرؤية الموضوعية المادية، وعن هذا يقول المسيري: "وقد سقط الخطاب التحليلي العربي في تحليله للظواهر في الموضوعية المادية المتلقية، وبالتالي أُسقِطَ بعد الإدراك من حسابه وأسقطَ معه خصوصية الظواهر التي يدرسها فسقط في التعميم، وتلقى المقولات التحليلية والإدراكية الجاهزة...وهكذا فإننا نجد أن كثيرا من الدراسات تقوم بتوثيق ما نعرف مسبقا دون أي تعميق لرؤيتنا أو إضافة لإدراكنا."[3]، ويقول: "وأعتقد أن الموضوعية المتلقية والتفكير المضموني المعلوماتي قد استشريا في نظامنا التعليمي الذي أصبح يركز على المضمون وعلى حشد المعلومات بدلا من التركيز على مناهج البحث وطرق التحليل."[4]

والكلام عن الموضوعية والذاتية والاستقطاب الشديد بين أتباع هذين التيارين (وما بينهما كالفلسفة الفينومينولوجية عند هوسرل[5]) حظي بدرس المسيري وعنايته وقد أكّد مراراً على أهمية هذا المبحث (وخطورته) فقال: "من أعقد القضايا التي يواجهها دارسو العلوم

---

[1] حوارات مع المسيري، تحرير : سوزان حرفي ٣٦/١

[2] المرجع السابق ٥٨/١

[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٧٨

[4] المرجع السابق ص٢٩٣

[5] إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) فيلسوف ألماني ومؤسس الظاهريات، ولِد في تشيكوسلوفاكيا، درس الرياضيات والفلسفة، أثّر على فلاسفة كُثر منهم : سارتر،شيلر،ويعد أستاذاً لمارتن هايدغر. موسوعة أعلام الفلسفة لألفا ٣٦٧/٢

الإنسانية بل والطبيعية قضية الموضوعية والذاتية...فالقضية وثيقة الصلة بتفسير الظواهر الإنسانية المختلفة، اجتماعية كانت أم اقتصادية أم سياسية."[1]

وقد ناقش المسيري بالتفصيل مسألة الذاتية والموضوعية وإطلاقات الذات والموضوع في فروع المعرفة المختلفة، وبحث كذلك تاريخ الصراع بين هذين النموذجين (الذاتي والموضوعي) من الناحية المعرفية.

لكن ما يعنينا الآن أن الرؤية الموضوعية تؤمن بإمكان الوصول إلى معرفة حقيقية عن الواقع، وأن الذات العاقلة قادرة على إدراك الموضوع الخارجي كما هو، وأن لموضوعات المعرفة وجوداً ماديا تاريخياً خارجيا في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها. يقول المسيري مؤكداً على خطورة الأبعاد النهائية المتضمنة في الرؤية الموضوعية المادية: "ويمكن تلخيص الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) للموضوعية (المادية) بأنها الإيمان بأن العالم (الإنسان والطبيعة) كل متجانس مكتفٍ بذاته...وهذا يعني في واقع الأمر استبعاد الإنسان كعنصر فاعل وتحويله إلى عنصر سلبي متلق، والطبيعة نفسها تتحول إلى كيان بسيط منبسط مسطّح يستوعب هذا الإنسان، أي أن ثنائية الإنسان والطبيعة الفضفاضة يتم القضاء عليها لصالح الطبيعة وتسود الواحدية المادية."[2] فالمسيري يرجع الكلام عن الموضوعية والذاتية إلى رؤيته الفلسفية التي شكّلت إطاراً نظرياً لكلّ مقولاته التحليلية من بعد، فصارت الموضوعية (من وجهة نظره) إيمانا بسيادة النموذج المادي الطبيعي، وقضاءً على الثنائيات الأساسية التي تحفظ توازن الكون.

فهناك افتراضات أساسية يتبناها الموضوعيون الماديون حول (العقل-الواقع-الإدراك) وهذه الثلاثية تمثّل جوهر الخريطة المعرفية. أما العقل فهو عندهم باختصار صفحة بيضاء أو سطح شمعي (مادة محضة)، بسيط سلبي محايد، وهو كذلك لا متناهٍ في قدرته الاستيعابية، والعقل السليم (عندهم) قادر على التسجيل والرصد الدائم دون تشويه أو تعديل أو تبديل (وهذا تماماً ما تفترضه الرؤية الموضوعية وتدعو إليه). أما الواقع فهو كذلك بسيط ومحدد، وهناك قانون طبيعي واحد يسري على الظواهر الطبيعية والإنسانية، والواقع عبارة عن حقائق متناثرة، وهذه الحقائق عقلية وحسية، وقابلة لأن تعرف من جميع جوانبها. وبقي الإدراك وهو عملية بسيطة ساذجة بين صفحة العقل والواقع المادي البسيط، فهو عملية تلق موضوعية مادية تراكمية.[3]

[1] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٧٣

[2] الموسوعة للمسيري ٩٦/١

[3] انظر الموسوعة للمسيري ٩٦/١-٩٨، والعلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٩٠

بقي أنْ نقول إن رؤية المسيري حول (العقل-الواقع-الإدراك) هي بضد ما سبق، فالعقل ليس مادة فقط، بل ثمّة مقولات فطرية أولية، وهو توليدي كذلك وليس تراكميا فحسب، والعقل (عنده) رغم قدراته الفائقة في التحليل والرصد والتفكيك والتركيب إلا أنه محدود.

والواقع ليس بسيطاً بل مركباً، ولا يستطيع العقل (رغم قدرته الكبيرة) على الإحاطة بكلّ ما في الواقع وإلا صار نسخةً عنه، والإدراك كذلك ليس أمراً بسيطاً، بل هو معقّد للغاية وللذات تحيزاتها المؤثرة.

ويجب علينا أن ننبه هنا إلى أن المسيري أشار إلى أن الموضوعية قد يكون لها أكثر من إطلاق (فهناك موضوعية اجتهادية مثلاً)، ولكن نقده للموضوعية كان بناءً على الرؤية السائدة عنها، فالموضوعية إذا أطلقت فلا يراد بها إلا الموضوعية السلبية المادية، وعن هذا يقول المسيري: "كلمة (موضوعية) بشكل مجرد تعني عادة الموضوعية المادية أو المتلقية"[1]، فهو يتعامل (ويوجه نقده) للنموذج السائد (أو النموذج الفعال كما يسميه أحياناً)، مع تنبيهه على وجود إطلاقات ومفاهيم أخرى لنفس الكلمة، ولذا فالمسيري لا يرفض الموضوعية بشكل مطلق، فهو لا يرى إشكالاً (مثلاً في تبني "الموضوعية الاجتهادية".

ومن الممكن أنْ نلخص نقد المسيري للموضوعية المادية الفوتوغرافية في ثلاث نقاط:-

أولاً: يرى المسيري أن جوهر الرؤية الموضوعية هو الاستقراء وعرفه بأنه: "التعميم من عدد من الحالات الموضوعية"[2] ثم قال بعد ذلك: "ولكن يمكننا أنْ نسأل: كيف يحق للإنسان أن ينتقل من عدد من الظواهر الفردية إلى كل الظواهر التي تندرج تحت هذا النوع في الماضي (الذي لم يرصده الإنسان) والحاضر (الذي رصد بعض حالاته) والمستقبل (المجهول تماماً)؟ ألا يشكّل هذا الانتقال شكلاً من أشكال الإيمان بالثبات؟ وإذا كانت الحواس الفردية للإنسان مصدر المعرفة، فهل هي مصدر يمكن الاعتماد عليه؟ كل هذا يبين أن الحديث عن معارف كلية يقينية (نتوصل إليها من خلال عمليات الربط والتعميم) أمر يتنافى مع الموضوعية"[3]، فهو يرى أن جوهر الموضوعية (الاستقراء) مناقض للموضوعية ذاتها!! بالإضافة إلى أن المسيري (حسب اطلاعي) لم يتكلّم عن الاستقراء إلا في هذا الموضع من كتبه، وكلامه فيه كلام مجملٌ غير مفصل ولا مبين، فرغم أهمية الموضوع فهو لم ينلْ حقّه من التوضيح والشرح.

---

[1] المرجع السابق ٩٦/١

[2] المرجع السابق ٩٩/١

[3] المرجع السابق ٩٩/١-١٠٠

وظاهر كلام المسيري هنا أنه يتكلم عن الاستقراء غير التام، فمن المعلوم أن الاستقراء ينقسم إلى قسمين: الأول تام، ويسمى بالقياس المقسم؛ لأنه قائم على القسمة، ويسمى كذلك بالاستقراء الصوري، وفيه يتتبع المستقرئ كل الجزئيات ويصل للحكم الكلي، ويدخل ضمن الاستقراء التام الاستقراء الرياضي. والقسم الثاني (وهو الذي عناه المسيري هنا) هو الاستقراء الناقص، ويسمى بالاستقراء الموسع؛ لأن المستقرئ يتوسع فيه فينطلق من استقراء بعض الأجزاء ويطلق حكما كليا يشملُ أجزاءً أخرى غير داخلة في الاستقراء، ويسمى هذا الاستقراء كذلك بالاستقراء العلمي؛ إذ إنه هو المتبع في مجال العلوم التطبيقية.

وهذا الاستقراء لا يفيد يقيناً كاملاً، بل يفيد ظناً؛ لجواز وجود أجزاء أخرى لم تستقرأ، ويكون حكمها مخالفاً للجزئيات التي استقرئت. وقد وضع بيكون ومِلْ قواعد هذا الاستقراء وسموها طرق الاستقراء.[1] ويرى يوسف كرم "وجوب التفرقة بين الاستقراء المشهور، أي الاستقراء الناقص، وبين ما يسمى بالمنهج الاستقرائي المفصل بقواعد فرنسيس بيكون وستيورات مل. فإن هذا المنهج أولى به أن يسمى "البحث عن العلة" من حيث إنه يحاول حصر علة ظاهرة ما في ظاهرة أخرى معينة، فإذا أفلحت المحاولة عرفت العلة من هذا الطريق معرفة محققة. أما ما نقصده من الاستقراء الناقص فهو الاستدلال المتأدى من جزئيات عدة إلى الكلي الذي ننسبها إليه."[2] ولعل معرفتنا السابقة بموقف المسيري من قانون السببية تساعدنا الآن في تفسير موقفه من الاستقراء؛ لأن السببية مع قانون الاطراد يمثّلان عماد الاستقراء.[3] فالمسيري لم يؤمن بالسببية بمعناها الحقيقي، وإنما آمن بصيغة احتمالية سماها السببية الفضفاضة!! فرفضه للاستقراء مفسر من هذه الناحية.

ولكن العجيب أن المسيري الذي يرفض الاستقراء-يصر على أهمية التعميم وضرورته، وأن التعميم أساسي للوصول إلى معرفة كاملة، وبدون التعميم يظل كلامنا عبارة عن شظايا متناثرة. يقول : "التعميم ضروري للتواصل الإنساني، فإدراكنا للواقع هو في حد ذاته شكل من أشكال التعميم، وأن المعرفة المطلقة للأجزاء (والشظايا) أمر مستحيل." [4] ، ويقول: "إن أي علم لابد أن يستند إلى قدر من التعميم وإلا لما أصبح علما"[5]، ويقول كذلك: "وثمة إجماع على أن العلم هو عملية فكرية لا تتوقف عند وصف الظواهر، وإنما تحاول أن تصل

---

[1] انظر المعجم الفلسفي لجميل صليبا ٧١/١إلى ٧٤

[2] معجم المصطلحات الفلسفية لمراد وهبة ص٥٥-٥٦

[3] المعرفة في الإسلام لعبدالله القرني ص٤٧٥

[4] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٩٨

[5] الموسوعة للمسيري ١٧٢/١-١٧٣

إلى النمط الكامن وراءها لتكشف العلاقات الضرورية القائمة بين الظواهر وبين الأحداث التي تلازمها أو تسبقها. وبعد عملية الكشف يقوم الباحث بصياغة تعميمات قابلة للتحقيق ترتبط بمجموعة أخرى من التعميمات التي تمت مراكمتها من قبل."[1]

ولنا هنا أنْ نسأل: أليس التعميم من خلال الاستقراء تعميماً مقبولاً من الناحية العلمية والمنطقية ما دام مستنداً إلى قوانين وطرق منضبطة؟! ولماذا نقبل صورة من صور التعميم ونرفض صورة أخرى بمجرد كونها انتمت إلى رؤى قد نحملُ عنها تصورات مغلوطة في بعض جوانبها؟!

كل هذا ناشئٌ عند المسيري من أمر سبق وأن تحدثنا عنه، فهو يرى أن العلاقة بين الإنسان والكون (الطبيعة) علاقة تفاعل وتسخير لا علاقة صراع ومدافعة، وهو يظن أن هدف الرؤية الموضوعية (التي يلصقها باستمرار وصف المادية) هو التحكم والهيمنة على العالم.[2]

ولكن هذا لا يعني أن الموضوعية تسعى دائماً لهذا، فالاستقراء منهج صحيح منضبط ورفض بعض مآلات الرؤى المادية، لا يلزم منه رفض بعض الآليات الصحيحة.

ثانياً: أشار المسيري إلى استحالة الموضوعية المطلقة من الناحية المعرفية، وهذا راجع عنده لأمرين :

أولهما : حتمية التحيز، فكل ذاتٍ لها تحيزاتها المعرفية والأخلاقية، وهذا أمر ضروري.

والمسيري تحدث عن التحيز من خلال مستويين : الأول هو المستوى الحضاري وقد نالَ جزءاً كبيراً من مشروعه المعرفي وأفرد له كتباً.

وهناك مستوى آخر من التحيز جاء في سياق نقد المسيري للموضوعية المطلقة التي تفترض أن عقل الإنسان قادر على رصد الواقع الخارجي، وتسجيل الملاحظات والمعلومات بشكل محايد وبرئ تماماً دون أي تدخل. والمسيري يعتقد أن هذا غير ممكن.

وهذا عائد عنده إلى أن "أساس اختيار الحقائق أكثر أهمية ودلالة من الحقائق ذاتها "[3]، ويقول: "حينما قرأت في علم الأنثروبولوجيا عرفت مدى تأثير اللغة في الإدراك، وأن الإنسان لا يدرك الأشياء كما هي بطريقة فوتوغرافية، وإنما يلونها بمقولاته الإدراكية."[4]

---

[1] المرجع السابق ١١٥/١

[2] المرجع السابق ٩٩/١، ودفاع عن الإنسان له ص٢٩٧

[3] المرجع السابق ١٠٠/١

[4] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣١٩

فالإنسان محمل بأفكار وأساطير ورؤى وتحيزات والذات عنصر فاعلٌ في العملية الإدراكية.[1]

ثانيهما: وجه الاستحالة الثاني راجع إلى أن المعلومات لا نهاية لها، وعقل الإنسان مهما بلغ من قدرات، فهو في النهاية محدود. فالموضوعية المطلقة بهذا المعنى غير ممكنة.

ثالثاً: مع تأكيد المسيري على أهمية المعلومة (ولا نهائيتها في نفس الوقت[2])-إلا إنه يؤكد على أنها غير كافية في ميدان المعرفة[3]. بل لابد من التحليل والتجريد والربط للوصول للمعرفة المقارنة التي تشكّل جوهر الرؤية الإبداعية.

يقول المسيري: "فالإبداع بالأساس اكتشاف لعلاقات جديدة بين الأشياء."[4]

ويقول: "إن جوهر البحث والإبداع في -تصوري، وتصور كثيرين غيري- هو أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو بين ظاهرتين لم يكتشفها أحد من قبل ويربط بينهما، ثم يجرد بعد عملية الربط هذه نمطا عاما (نموذجا تفسيريا) يتجاوز الظاهرتين له مقدرة تفسيرية معقولة، ثم يرى الواقع من جديد في ضوء هذه العلاقة الجديدة. وعملية الربط فعل ذاتي، لأنه نتاج إعمال الفكر، وليس معطى ماديا يوجد جاهز في الواقع، وعملية التجريد عملية إبداعية أكثر ذاتية من عملية الربط."[5]

ويؤكد المسيري كذلك على خطر التفكير المضموني (المعلوماتي) الذي يقتل الإبداع، وينادي بضرورة التفكير المنهجي الذي يجمع بين فروع المعرفة المختلفة، وتقديم إضافات إبداعية حقيقية.

يقول: "وفي تصوري أن إحدى مشاكل الفكر العربي أنه لا يزال فكراً مضمونيا، أي يتعامل مع المضامين المباشرة ولا يصل إلى العلاقات الكامنة، أو إلى النموذج الكامن. ويتسم التفكير المضموني الذي ينطلق من الموضوعية المتلقية أنه لصيق بالواقع، لا يحاول تجاوزه يدور في إطار التفاصيل والجزئيات، ولذلك نجد أن النظم التصنيفية ذات الطابع المضموني ليست جيدة ولا مفيدة. فالتفكير المضموني يبدأ عادة من الشواهد الملموسة والقرائن الجزئية، أي من مكونات وعناصر المضمون المختلفة، ولذا فهو يظل حبيس هذا المضمون وحبيس الأجزاء، لا يمكنه أن يصل إلى الكل إلا بصعوبة بالغة، وحين يصل إلى هناك

---

[1] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٨٩

[2] الموسوعة للمسيري ٣٤/١

[3] المرجع السابق ٥٠/١

[4] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٩٣

[5] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٣٤، وانظر دراسات معرفية له ص٣٦٩

يصعب عليه أن يربط بين هذا الكل وكليات أكثر تجريداً، لأن عيونه مستقرة دائماً على الشواهد والقرائن والاستشهادات الجزئية المتناثرة الملموسة. ولذلك فمثل هذا التفكير لا يمكنه أن يأتي بأطروحات جديدة خلاّقة، ويمثل حجر عثرة في طريق الإبداع. فالإبداع هو أساسا اكتشاف علاقات جديدة بين الأشياء. بل إن الهوية الحقيقية لأي شيئ لا توجد فيه في حد ذاته أو في عناصره المختلفة، وإنما توجد داخل شبكة مركبة من العلاقات بين هذه العناصر لا يمكن التوصل لها إلا من خلال النماذج التحليلية."[١]

ولما كانت الموضوعية قائمة على مراكمة المعلومات دون تحليل وتفسير، وكان النموذج التراكمي (لا التوليدي) هو جوهرها[٢]-لم يكن بإمكان الموضوعية المادية المتلقية الوصول إلى هذا الإبداع كما يرى المسيري.

بقي أن نقول في ختام هذا التمهيد : إن المسيري رفض حالة الاستقطاب الشديد السائدة في الأوساط المعرفية بين الرؤيتين الذاتية والموضوعية، وقد أدى ا هذا الرفض لمحاولة تجاوز هذين المصطلحين، وتقديم مصطلح "أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية" كبديلٍ لهما[٣]. فالعمل لا يحكم عليه بكونه موضوعياً ولا ذاتياً؛ لأن أي جهد وبحث معرفي هو مزيج بين الذات والموضوع، بل الصواب أن نحكم على قدرة هذا العمل أو الصيغة أو النموذج على تفسير أكبر قدر ممكن من المعطيات والشواهد والقرائن، وكلما كانت قدرة النموذج أو الصيغة على التفسير أكبر كلما كانت جدواه أظهر.

يقول المسيري: "فإن معيارنا لا ينبغي أن يكون الدقة أو كم المعلومات أو مدى مطابقة معلوماتنا للواقع وإنما المقدرة التفسيرية للمصطلح أو الأطروحة."[٤]

والمسيري الذي رفض مصطلحي "ذاتي" و"موضوعي" لم يرفض الرؤية العلمية بمعناها المركب الذي يراه، ولم يختزل كل شئ في المادة والتفسيرات المادية (التي تسمى بالعلمية).[5]

وفي محاولة المسيري تجاوز (ومعالجة) هذا التأرجح الشديد بين الذاتية والموضوعية قدم فكرةً أسماها بالمنحنى الخاص للظاهرة، يقول عنها: "ونحن نطرح فكرة المنحنى الخاص للظاهرة كمحاولة لتجاوز هذه الثنائية الصلبة. [يقصد ثنائية الذات والموضوع] وتفترض هذه الفكرة وجود موضوع، ولكنه له جوانب عدة منسقة بشكل معين تمنحه تفرداً وتجعل

---

[1] دراسات في الأدب والفكر للمسيري ص٣١و٣٢

[2] انظر الموسوعة للمسيري ٩٨/١، دراسات معرفية له ص٣٦٢

[3] المرجع السابق ١٩/٨

[4] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٨٩

[5] الموسوعة للمسيري ١٤٢/١

مستقلاً عن الكل (مستقلاً وليس منفصلا تماما). والعقل البشري لا يمكنه رصد الموضوع بشكل كامل فوتوغرافي...ولكن العقل البشري مع هذا قادر على إدراك الظواهر والتوصل إلى قدر معقول من المعرفة...فالعقل البشري مسلحا بحواسه وعواطفه وذكرياته ينظر للظاهرة فيدرك بعض جوانبها بطريقة تتفق مع طريقة الآخرين في بعض جوانبها وتختلف عنهم في بعض الجوانب الأخرى. فكأن المنحنى الخاص للظاهرة ليس أمراً موضوعياً كامناً في الظاهرة تماماً ولا هو نتيجة إبداع الذات المدركة أوقصورها، وإنما هو نتيجة تفاعل بين الذات المحدودة المبدعة والموضوع المركب."[١] وهذا المصطلح عند المسيري يحاول أنْ يلاحظ ذاتية الإدراك،و الوجود الموضوعي للظاهرة، "فالمنحنى الخاص للظاهرة هو النقطة التي تلتقي فيها الرؤية الخاصة للمدرك بزوايا الظاهرة المتحددة والمتعينة والخاصة."[٢]

ونلاحظ بعد هذا العرض أن المسيري رفض الموضوعية المادية منهجاً له، وسعى للوصول إلى أداة منهجية تجمع قدر الإمكان (وبشكل معقول) بين النظري والمتعين، وبين الذات الفاعلة المُدركة الواعية والموضوع الخارجي، على أنْ تكون المعرفة التي تحصل عليها قادرة على الوصول إلى قدر من التحكم غير المطلق.

"إن المتتبع للتطور الفكري والمنهجي للمسيري يلاحظ أن رفضه الموضوعية الفوتوغرافية وفكرة العقل السلبي جاء كتعبير عن تطور رؤيته لعقل الإنسان وعلاقته بالواقع المادي، وإدراكه للفلسفة الكامنة وراء المنهج، وقد ترتب عليه تحول في رؤيته للأدوات المنهجية."[٣]

وسيتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث، يركّز الأول منها على تعريف النموذج وأهميته وكيفية صياغته وعلاقته بكل من الواقع والإنسان، فيما نتوقف المبحث الثاني أقسام النماذج وأنواعها، ونختم الفصل بالحديث عن أبرز النماذج التفسيرية التي تبناها المسيري في خطابه المنهجي.

---

[1] الموسوعة للمسيري ١١٢/١

[2] موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية : رؤية نقدية ص٢٦، للمسيري بالاشتراك مع سوسن حسين، وسأشير لهذه الموسوعة لاحقاً باسم "موسوعة ٧٥" اختصاراً، وتمييزاً لها عن موسوعة المسيري الأم الشهيرة.

[3] انظر بحث "الرؤية الحضارية في فكر المسيري" لعبدالسلام محمد طويل ضمن "عبدالوهاب المسيري : في عيون أصدقائه ونقاده" ص١١٣

المبحث الأول: تعريف النموذج التفسيري وصياغته.

يرى المسيري أن النماذج التفسيرية التحليلية هي خير طريق (بل الطريق الوحيد) للوصول إلى أكبر قدر ممكن من تفسير وفهم الظواهر والنصوص. وقد كانت النماذج التفسيرية المركبة هي الأداة التحليلية الأساسية التي استخدمها المسيري في الموسوعة[1]، وبقية كتاباته.

يقول المسيري : "وأعتقد أن خير الأدوات التحليلية لتحقيق أهداف المنهج التفسيري هو تبني النماذج بوصفها أدوات تحليلية."[2]

ولكن المسيري لا يكتفي بهذا القدر من التأكيد على أهمية النماذج واستخدامها، بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير؛ فيصر على أن استخدام النماذج التفسيرية أمر حتمي لازم، إذا ما أراد الباحث تجاوز التشظي الحاصل في الواقع، فالنموذج ضرورة لأي إدراكٍ إنساني، وإلا وقع الباحث ضحيةً لتسجيل المعلومات ورصدها دون أي تحليل أو فهم، فيستمر في مراكمة المعلومات والحقائق الموضوعية الخارجية دون أي إضافة حقيقية.

فهو يتحدث عن "حتمية استخدام النماذج إنْ أراد الإنسان تجاوز الرصد التوثيقي المباشر الأبله المستحيل"[3]، ويقول: إن استخدام النماذج أمر حتمي للإدراك الإنساني ولإجراء أي بحث.[4]

---

[1] الموسوعة للمسيري ٣٥/١

[2] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٩٨

[3] الموسوعة للمسيري ١١١/١

[4] انظر : "في الخطاب والمصطلح الصهيوني" للمسيري ص٢٠

ويقول: "واستخدام النماذج مسألة حتمية فهي تدخل في صميم عملية الإدراك، لأن الإنسان لا يدرك شيئا بشكل مباشر، وإنما من خلال نموذج"[١]

وتفسير كل أوجه الظواهر، ومعرفة جميع سياقاتها، والإحاطة بكل مكوناتها لا يمكن أن يصل له الباحث إلا من خلال النموذج فقط. يقول المسيري: "ولابد من استخدام نموذج مركب، قادر على تفسير تبديات الظاهرة المختلفة ويرى علاقة هذه التبديات بالسياق التاريخي والاجتماعي والفكري، أي يضع الظاهرة داخل حدود الزمان والمكان الإنسانيين."[٢]

والتاريخ ليس استثناءً من ذلك، فلن نستطيع استيعاب التاريخ، ومعرفة سننه، ولن نمتلك القدرة على كتابته إلا إذا استعملنا النموذج المركب، وبدون ذلك ستظل معرفتنا بالتاريخ قاصرةً، فندرك التاريخ على هيئة أحداث متناثرة لا رابط بينها.[٣]

وفي النهاية يرى المسيري ضرورة التسلح بالنماذج لمواجهة الواقع وإلا ضاع الباحث.[٤]

وتأكيد المسيري على حتمية استخدام النماذج لفهم الواقع مشكلٌ جداً، فمع أهمية النماذج وقدرتها التفسيرية الفائقة إلا أن هذا لا يعني أن من لم يستخدم النماذج (حسب فهم المسيري للنماذج) لم يفهم وظل يسجل المعلومات دون إدراك ووعي وتفسير!

إنني أُدرك جيداً أن المسيري يطلق النموذج أحيانا (في بعض السياقات) ويريد به النموذج الإدراكي الفطري (سنأتي لاحقاً لبيان أقسام النماذج على التفصيل) أي : النموذج الذي لا يخلو منه عقلُ عاقلٍ مدركٍ، وهو النموذج الذي يختزن فيه الإنسان رؤيته الكلية للكون، وبه يفهم الأشياء، وهذا النموذج يتفاوت (بل ويختلف) من شخص لآخر حسب مستوى التعليم وطبيعة البيئة والتنشئة الدينية وما إلى ذلك. رغم هذا كله، يظل حكم المسيري القطعي بحتمية استخدام النماذج أمراً مبالغاً فيه، وإنْ كان مفسراً؛ لأن المسيري يعتقد أن النماذج المركبة هي الوحيدة القادرة على تفسير تركيبية الإنسان وتركيبية الواقع، لما اشتملت عليه (أي النماذج) من عناصر مركبة. فأي تفسير أوتحليل للظواهر الإنسانية أو النصوص بدون استخدام النماذج التفسيرية المركبة يعني مرةً أخرى (من وجهة نظر المسيري) إلغاءً لتركيبية الإنسان، وسقوطاً في المادية الضيقة، وسنوضح هذا بشكل أكبر بإذن الله عند الكلام عن علاقة النماذج بكل من الإنسان والواقع.

---

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٦٢

[2] دفاع عن الإنسان للمسيري ص١١٢

[3] دراسات معرفية للمسيري ص١٠٠

[4] الموسوعة للمسيري ١/١٠٩-١١١

بدأ المسيري أولى محاولاته لاستخدام النمـاذج في كتاباتـه (كمـا يقـول عـن نفـسه) عـام ١٩٦٥م، حين كتـب دراسـة باللغـة الإنجليزيـة عنوا ـا "الرأسماليـة التنافـسية والإنـسان الطبيعي".[1]، واستمر منذ هذا التاريخ في محاولات تطوير فهمه واسـتيعابه للنمـاذج مـن خـلال كتاباته ودراساته، حتى جاء عام ١٩٨٩م (أي: قبيل كتابـة الموسـوعة ومـع خـروج المـسيري من المادية للإسلام واتضاح رؤيته نوعاً ما) فكتب المـسيري كتابـاً عـن الانتفاضـة الفلـسطينية حينها، وهو أول كتاب يدرك فيه المسيري النمـاذج التحليليـة بـشكلٍ واعٍ، رغـم أنـه كمـا يقول عن نفسه كان يستخدمها سابقاً طيلة حياته دون وعي.[2]

فليست كل كتابات المسيري داخلة تحـت مظلـة النمـاذج (وإن كانـت غالبيتـها كـذلك)، والأهم أن وضوح فكرة النماذج في كتابات المسيري لم يكـن بـصورة واحـدة، فقـد كانـت الفكرة خافتة في البداية (في منتصف الستينيات وما قبل ذلـك) واسـتمر هـذا الخفـوت طـوال الفترة الماركسية (حتى مع كتابة موسوعة المفـاهيم والمـصطلحات عـام١٩٧٥م)، ولكـن بـدأ المسيري مع بدايات رفضه للنمـوذج المـادي (وقبـل عودتـه للـدين) في وضـع يـده علـى إشكالات/ثغرات حقيقية ينطوي عليها النموذج الماركسي المادي.

في تلك الفترة وجه المسيري نقده لنظرية البنائين الفوقي والـتحتي[3] الـتي تمثّـل جـوهر التفـسير الماركسي للتاريخ والواقع الإنساني، وقد سعى المسيري في البدايـة (قبـل مرحلـة نقـد الماديـة خصوصاً في موسوعة المفاهيم المـصطلحات) إلى محاولـة "ترقيـع" أو "تطـوير" الرؤيـة الماديـة حتى تكون قادرة على استيعاب الواقع بكليته، ولكنه بفطنتـه (ومعرفتـه بجـوهر الرؤيـة الماديـة واختزاليتها) عرف أن هذا غير ممكن، فتجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة نقـد الماديـة، وولّـد مـن خلال نقده للنماذج المادية فكرة النماذج التي تفسر أكبر قدر ممكـن مـن الظـواهر والنـصوص بشكل صحيح، من خلال استيعا ا لعناصر متعددة. ثم بنى علـى هـذا قولـه بحتميـة اسـتخدام النماذج، وجزم بأنها ضرورية لأي عملية إدراك أو بحث.

وبالعودة إلى موسوعة ١٩٧٥م سـنجد أن المـسيري أراد أنْ يطـور فكـرة البنـائين الفـوقي والتحتي، وحاولَ أنْ يعطي شيئاً من الأهمية للبناء الفـوقي (الـذي يمثّـل الأفكـار والأديـان في مقابل البناء التحتي الذي يراد به الواقـع الاقتـصادي في الحقيقـة) مـع إدراكـه الحـذر بـأن الأولوية في النهاية (حسب الرؤية الماركسية القائمة علـى التفـسير المـادي للتـاريخ) سـتكون ولابد للبناء التحتي الذي يرد له البناء الفوقي بكليته. فعند كلام المـسيري عـن أسـباب ظهـور

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٩٩

[2] انظر : المرجع السابق ص٥٢١

[3] يرى الماركسيون أن البناء الفوقي للمجتمع هو ناتج عن البناءِ التحتي، وبالتالي تعتبر أخلاق ا تمع متأثرة بالعلاقات الاقتصادية.

الصهيونية وجه الانتقاد لصنفين من النظريات التي تفسر بروز الصهيونية، وهي أولاً النظريات "التقليدية التآمرية الغيبية" التي "ترى أن الصهيونية إن هي إلا امتداد للمؤامرة اليهودية القديمة"[1]، ثم انتقد المسيري كذلك "النظريات العصرية العلمية" "التي تفترض أن الصهيونية إن هي إلا جزء لا يتجزأ من المخطط الإمبريالي، وأن الصهيونية هي مجرد نتاج تفاعل عوامل اقتصادية محددة في المجتمعات الأوروبية الإمبريالية في نهاية القرن التاسع عشر. وهذه النظريات ترى أن الصهيونية لا علاقة لها بالدين اليهودي (أو الأشكال الحضارية اليهودية الأخرى)."[2]

وانتقاد المسيري لهاتين الرؤيتين المتضادتين راجع لإهمال كل رؤيةٍ منهما لعوامل مهمة وأساسية في التحليل والتفسير، فالنظريات الأولى أهملت الجانب العلمي والاقتصادي، فيما أهملت النظريات الثانية قضايا الأفكار والأديان والتركيبات الحضارية.

ولكن رغم تأكيد المسيري على أهمية البناء الفوقي في التحليل من خلال شرحه لعلاقته بالبناء التحتي إلا أنه لم يستطع أن يتخلّص تماماً من مركزية البناء التحتي وأولويته في التأثير والتفسير. يقول مثلاً: "ويمكنني القول إن البناء الفوقي هو إمكانية فكرية تحتوي على كثير من المتغيرات ونقائضها في ذات الوقت، مما يؤدي إلى أنّ الواحد منهما يحيد الآخر، وتظل الإمكانية الفكرية إمكانية كامنة غير متحققة، ولهذا أفضل أن أرى البناء الفوقي حينما يكون في حالة سكون (وهي حالة افتراضية محضة، لا وجود لها على الإطلاق) [لكنها تساعد المسيري على فهم العلاقة الجدلية بين البنائين] على أنه دائرة منغلقة تدور حول نفسها، وهي في حركتها هذه تحيد نفسها بنفسها لأن الحركة الدائرية هي لا حركة في نهاية الأمر، كما يمكننا أن ننظر إليه على أنه مجموعة من الرموز السالبة والموجبة التي تتواجد في حالة اتزان رهيب-وهذا البناء المتزن اتزانا كاملاً لا يوجد سوى خارج التاريخ. ولكن حينما تدخل هذه الدائرة المتزنة في علاقة مع الواقع [الاقتصادي] (أو البناء التحتي) فإن دائريتها تنكسر ويتحدد اتجاهها إذ يقوم هذا الواقع [الاقتصادي] بتنشيط متغير ما على حساب نقيضه."[3]

فالكلمة الأخيرة إنما تكون للواقع الاقتصادي رغم كل هذا التأكيد على دور البناء الفوقي، وهذا أمر وعاه المسيري ولذا؛ ملأ كتبه (بعد تراجعه عن الماركسية) بالسخرية من العبارة

---

[1] موسوعة ١٩٧٥م للمسيري ص٢١

[2] المرجع السابق ص٢١

[3] موسوعة ١٩٧٥م للمسيري ص٢٢

الماركسية الشهيرة "في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير". والمسيري يدرك أن العلاقة الجدلية بين البنائين الفوقي والتحتي هي علاقة بين طرفين غير متساويين "وإلا انتفى الجدل"[1].

وسنرى أن المسيري يحاول جاهداً التخلّص (قدر الإمكان) من هيمنة التفسير الاقتصادي فيقول: "وقد يقال إن كل هذه الأفكار مصدرها بناء تحتي سابق، ونحن لا يمكن أن ننكر ذلك، ولكن الأفكار مع هذا تكتسب قوالب ثابتة أو محددة، وتفقد شيئاً من علاقتها بالواقع ثم تقوم بالتأثير عليه بعد قليل، أي أننا نريد تقرير أن الأفكار لها حد أدنى من الدينامية المستقلة، [لاحظ هنا الحذر الشديد الذي يسم شرح المسيري لعلاقة البنائين، وتأكيده على كلمات من قبيل "حد أدنى"، وسيعود ليؤكد أن الدينامية "شبه مستقلة" لا مستقلة تماماً] وهي دينامية شبه مستقلة قد تزيد وقد تنقص تبعاً لظروف كل ظاهرة. [والواقع الاقتصادي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير هو المتحكم بظروف كل ظاهرة]."[2]

ولمّا كان هدف المسيري من كلّ هذا الشرح والتقرير التأكيد على أهمية البناء الفوقي، ولمّا كان (كذلك) مدركاً أن كل بناء فوقي (ورمزه "ب") هو في الحقيقة نتيجةٌ لبناء تحتي سابق (ورمزه "أ-" بخلاف البناء التحتي الذي يشترك مع "ب" في بنية واحدة فرمزه "أ")-فهو يرفض التساؤل عن مصدر البناء الفوقي، يقول مبرراً ذلك: "وإلا لغرقنا في متاهات وفقدنا حدود البنية التي ندرسها."[3]!!

ثم يقول المسيري: "إن ما نريد تأكيده في هذا المضمار أننا في دراستنا لأي ظاهرة يجب أن لا ننطلق إلا دراسة البناء الفوقي كعامل ثابت منفصل عن البناء التحتي أو إلى دراسة البناء التحتي على أنه العنصر الوحيد الهام، وإنما يجب أن تنصرف الدراسة إلى العلاقة الجدلية الحية بينهما."[4]؛ ولخشية المسيري من أن يتهم بالرجعية أو المثالية (أكبر التهم والشتائم عند الماركسيين)-فإنه يعود مستدركاً لتأييد وتبرير ما يقوم به مستنداً على ذات المرجعية الماركسية الثورية فيقول: "ونحن في هذا لا ننحو منحى مثالياً رجعياً، وإنما ننحو منحى مثاليا واقعياً ثورياً، فجميع الثوريين يتفقون على أنه لا ثورة دون وعي ثوري، إذ أن الواقع (التحتي) بمفرده حتى ولو كان ثورياً لا يمكنه أن ينفجر ويتحول إلى حركة ثورية متصاعدة إلا من خلال تدخل العقل الإنساني، أو (القابلة) الثورية (الفوقية)، إذا ما أردنا استعمال الاستعارة اللينينية القديمة. وعلى الرغم من أننا حاولنا أن ندرس البناء الفوقي على أنه شئ

1 المرجع السابق ص٢٣
2 المرجع السابق ص٢٤
3 المرجع السابق ص٢٤
4 المرجع السابق ص٢٤

منفصل عن البناء التحتي، فإنهما في نهاية الأمر متصلان أيضاً، فالقابلة لابد وأن تكون نتاج الواقع [الاقتصادي]، والأفكار الثورية هي نتاج الواقع الثوري، فهي لم تهبط علينا من الفراغ."[1]

ومما استوقفني أن المسيري ذكر ما قاله في موسوعة المفاهيم والمصطلحات المكتوبة عام ١٩٧٥م (وكان لازال ما ركسياً)-بذات الألفاظ (باستثناء تعديلات طفيفة لا تكاد تذكر) في كتابه "دراسات معرفية في الحداثة الغربية"[2] الذي يعد من آخر كتبه (مطبوع في ٢٠٠٦م)، وقد نبه في مقدمة الكتاب المذكور فقال: "يضم هذا الكتاب دراسات عن الحضارة الغربية الحديثة والنموذج المعرفي الكامن وراء بعض نظرياتها ومنتجاتها الحضارية. وقد كُتبت بعض الدراسات في ربع القرن الماضي [وهي الفترة التاريخية الواقعة من ١٩٧٥م تاريخ كتابته لموسوعة ١٩٧٥م إلى تاريخ كتابته لـ"دراسات معرفية"] أثناء تشكّل رؤيتي لهذه الحضارة وللنماذج التحليلية التي استخدمتها. ولهذا أعدت كتابتها بما يتفق مع رؤيتي التحليلية بعد أن تشكّلت وتبلورت، كما أضفت لها أجزاءً من دراسات نشرت من قبل بعد أن أعدت كتابتها اختصاراً وتعديلاً."[3] وفي هذا الكتاب ختم المسيري كلامه (المذكور أصلاً من قبلُ في موسوعة ١٩٧٥م) عن البنائين الفوقي والتحتي بنص دال ومعبر للغاية عن تحول المسيري الفكري فقال: "وفي دراساتي [بعد تطوره الفكري] عن الحضارة الغربية الحديثة أحاول دائماً أن أتبع منهجاً ماثلاً لا يعطي أولوية للمادي على حساب الفكري أو للفكري على حساب المادي...وإنما استخدم نماذج مركبة تتجاوز ثنائية البناء الفوقي (الفكري) والبناء التحتي (المادي)، فهي نماذج تتضمن عدة عناصر (اقتصادية واجتماعية وثقافية ونفسية) متفاعلة، ومن خلالها أحاول تفسير الظواهر، مادية كانت أم ثقافية. بل إنني لا أعطي أولوية سببية لأي من العناصر المكونة للنموذج المركب التحليلي، ولذا وجدت نفسي مضطراً لإسقاط مصطلحي البناء الفوقي والبناء التحتي، إلا فيما ندر."[4]

والمقصود أن المسيري أثناء كتابته لموسوعة ١٩٧٥م، وحين كان ماركسيا،كان قد بدأ (كما لاحظنا) في توسيع نطاق التفسير المادي محاولاً إعطاءه بعداً فلسفيا معرفيا آخر، ولكن الماركسية لا تتقبل هكذا تغييرات جوهرية تطرأ على أساس رؤيتها وفلسفتها؛ لأنها ستعود عليها (أي على الرؤية الماركسية المادية) بالبطلان.

1 المرجع السابق ص٢٤
2 انظر : دراسات معرفية للمسيري ٣٤٢-٣٤٩
3 المرجع السابق ص٩
4 المرجع السابق ص٣٤٩

لاحقاً رفض المسيري الرؤية الماركسية كإطار ورؤية شاملة لـه (وإن كانـت بعـض مقولا ـا عالقةً في منهجه، ومؤثرةً على رؤيته ولكنها لم تعـد حاكمـة مـسيطرة)، وانتقـل إلى الإيمـان والإسلام (بمعناه العام)، ولمّا كان حريصاً (في كل مراحلـه وأطـواره الفكريـة) علـى الوصـول في عملياته التفسيرية إلى آلية تساعده علـى شموليـة التفـسير وتعـدده في ذات الوقـت-بـدأ بالتنقيب عن فكرة النماذج.

وقد وجه المسيري (بعد وضوح معالم نموذجـه الإيمـاني الإنـساني الجديـد) انتقـادات عميقـة للنموذج التفسيري المادي، ولعل أهم هذه الانتقـادات إشـارته لمـشكلة أساسـية وقـع فيهـا ماركس، وهي فشله الكامل في إدراك أهميـة العنـصر الـديني في تـشكيل القـوى الـسياسية والتاريخية، وهذه نقطة قصور في عصر الاستنارة ككل حيـث جـرى تجاهـل الـدين بـسبب الالتزام بفكرة الإنسان الطبيعي المادي.[1]

وعن ذات الفكرة يقول المسيري-رحمه الله-: "اكتشفت الدين [أي: بعـد تخليـه عـن النمـوذج المادي الماركسي] كمقولة تحليلية وليس مجرد جزء (غير حقيقي) من بنـاء فـوقي لـيس لـه أي أهمية في حد ذاته، ويمكن تفـسيره (كـشفه – فـضحه) في إطـار العناصـر الاقتـصادية، وأن المكون الديني ليس مجرد قشرة وإنما هو جزء من الكيان والهوية."[2]

وقد تبلورت عنده فكرة النماذج بشكل واضـح أثنـاء كتابتـه للموسـوعة، وطـور في تلـك الفترة ثلاثة نمـاذج أساسـية (الحلوليـة الكمونيـة-الجماعـات الوظيفيـة-العلمانيـة الجزئيـة والشاملة) شكّلت أساس فكرة النماذج عنده، مع وجـود نمـاذج أخـرى مـساندة اسـتعملها المسيري بكثرة في الموسـوعة وغيرهـا (كنمـوذج التركيـب الجيولـوجي التراكمـي-نمـوذج التمركز حول الذات والتمركز حول الموضـوع-نمـوذج التكامـل غـير العـضوي) وأثبتـت جدواها، لكنها لم تنل حظّها من الاختبار والفحص مقارنةً بالنماذج الثلاثة الرئيسة.

والمقصود أن فكرة النماذج التفسيرية عند المسيري تمثّل أسـاس منهجـه ولـب أبحاثـه، وكـلّ دراساته وكتبه حول اليهودية والصهيونية والعلمانية وغيرهـا ليـست سـوى تطبيقـات لفكـرة النموذج التفسيري.

يقول ممدوح الشيخ عن المسيري: "كانت إسهاماته الأساسـية في مجـال الفكـر العـربي تكمـن أساساً في توظيف النماذج التفسيرية باعتبارها أدواتٍ تحليليـة، وهـي إضـافة منهجيـة ونوعيـة

---

[1] الموسوعة للمسيري ١٠٦/٣

[2] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٨٤

أنتجت عملاً فكرياً متكاملاً في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، وفي أعمال أخرى تتوزع على حقول معرفية مختلفة ومترابطة في الآن نفسه"[1]

ويقول باحث آخر في فكر المسيري: "أما الدكتور عبدالوهاب المسيري فإن كل أعماله تجليات وتطبيقات لمفهوم (النموذج). فلا تكاد تجد عملاً له إلا وقلب القلب فيه هو فكرة النموذج"[2]

وقد بذلَ المسيري جهداً كبيراً في إثبات أهمية النماذج التفسيرية (حسب تصوره لها)، وسعى في اختبارها وتطويرها بعد ذلك، وقدم في محاولة تعريفه للنموذج عملاً معرفياً رائعاً.

ابتدأ المسيري كلامه عن النماذج بتعريف النموذج في القاموس اللغوي والفلسفي، ثم ذكر تعريفه للنموذج، وبين كذلك الاستراتيجية والمنهجية التي اتبعها للوصول إلى تعريف النموذج (وتعريف غيره من المصطلحات الأساسية في جهاز المسيري المفاهيمي كمصطلحي "الحلولية" و"العلمانية") فقال: "طورنا طريقة جديدة في التعريف نطلق عليها (التعريف من خلال دراسة الحقل الدلالي لمجموعة من المصطلحات المتداخلة المتشابكة) وتوصلنا إلى تعريف للنموذج والعلمانية والحلولية الكمونية من خلال هذه الطريقة. وهي طريقة تتسم بالتركيب، نقوم فيها باستعراض كل التعريفات المتاحة بدلا من الإتيان بتعريف جديد ثم نحاول اكتشاف الرقعة المشتركة (النموذج الكامن) فيما بينها ونجردها، ويصبح هذا هو التعريف الجديد.كما أن تعدد المصطلحات وتنوعها يفرض علينا أن لا نكتفي بدراسة التعريفات المعجمية الهزيلة بل ونخرج من نطاق الكلمات والتعريفات؛ لنتواصل مع الظواهر الاجتماعية والتاريخية نفسها، ومن ثم يتسع نطاق عملية التعريف."[3]

ويقول في موطن آخر: "من المفاهيم التحليلية التي طورتها كذلك ما سميته (التعريف من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك أو المتداخل). فقد لاحظت أنه في العلوم الإنسانية ثمة كثرة مفرطة للمصطلحات، كل مصطلح فيها ينطبق على مجموعة من الحالات دون غيرها، مما ينتج عنه أن أي محاولة حقيقية للتعميم تخفق بسبب تضارب المصطلحات وضيقها (رغم أنها تنطبق على حالات بعينها). وتظهر المشكلة بحدة حينما نتعامل مع مصطلحات واردة من الغرب. فالعلوم الإنسانية الغربية تتسم بهذه الكثرة المفرطة، خاصة مع تزايد معدلات النسبية. ولذا أقوم عادة بحصر هذه

---

[1] عبدالوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية لممدوح الشيخ ص١٥٦

[2] انظر بحث "النماذج المعرفية عند المسيري وكون" لنصر محمد عارف ضمن "في عالم عبدالوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري" ١٨٤/١

[3] الموسوعة للمسيري ٤٧/١، وانظر في الخطاب والمصطلح الصهيوني له ص٦٧

المصطلحات ثم أقوم بتجريد ما أتصور أنه النموذج الكامن وراءها (من خلال عملية طويلة من التفكيك ثم إعادة التركيب) الذي يبين الوحدة الكامنة وراء المصطلحات المتناثرة، ومن خلال ذلك نضع التعريف للظاهرة موضع الدراسة.

وقد استخدمت هذه الطريقة في الموسوعة في تعريف النموذج، كأداة تحليلية، والحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية، بحسبانها نماذج تحليلية. وهي نماذج أخذت في الاتساع حتى إن الموسوعة أصبحت مجرد دراسة حالة وتطبيق لنماذج ثلاثة على اليهود واليهودية والصهيونية."[1]

ولو توقفنا (قليلاً) هنا عند ما ذكره المسيري؛ لظهر لنا بوضوح حرص المسيري على إيضاح كل شئ لقارئه، وأخذه بيده ليفهم معه كيف توصل لهذه النتائج، دون تقعر في الألفاظِ، أو روغان في الأفكار، مع ذكرٍ للأسباب التي دفعت المسيري لاستخدام هذه الآلية، وهي (كما ذكر) عائدة إلى الكثرة المفرطة في مصطلحات العلوم الإنسانية التي قد تنطبق على بعض الظواهر دون بعضها، لكن ثمّة نموذجاً كامنا ورقعة مشتركة تمثّل خلفية واحدة لهذه المصطلحات، وهي التي سعى وراءها المسيري، ومثّلت بعد ذلك أساس التعريف.

ولكن الذي ظهر لي (والله أعلم) أن هذه الطريقة في التعريف وإن كانت غير شائعة إلا أنها موجودة (ومستخدمة)، فثمة نظرية تسمى "نظرية الحقول الدلالية" و"يقصد بالحقل الدلالي مجموعة من الكلمات المتقاربة في معانيها يجمعها صنف عام مشترك بينها. وتعنى نظرية الحقول الدلالية بإدماج الوحدات المعجمية المشتركة في مكوناتها الدلالية في حقل دلالي واحد، وذلك نحو: أخضر، أحمر، أزرق، أسود إلخ، التي تشترك في حقل الألوان، ومثل أب، وأم، وجد، وجدة، وابن، وبنت، وأخ، وأخت إلخ، المشتركة في حقل القرابة. ومن مزايا هذه النظرية أن لها تطبيقات في وضع المعاجم، والنقد الأدبي، والمنطق، وغيرها من المجالات."[2]

ثم إن هذه الآلية في التعريف مع ما فيها من ميزات إلا أنها قد تكون فعالة ومجدية في تعريف بعض المصطلحات (كمصطلح النموذج) دون البعض الآخر (كمصطلح العلمانية) نظراً للتفاوت الكبير بين مصطلح وآخر من ناحية الحقل الدلالي، ومن ناحية المصطلح نفسه وما يحمله من إشكالات وتضمينات، وهو ما سنراه في الفصل القادمِ بعون الله.

قارن المسيري بين كلمة "نموذج" وغيرها من الكلمات المقاربة (نمط-نسق-هيكل-نظرية-فرض أو فرضية-منطق-منظور-رؤية-جوهر-أصول-منطلقات-مرجعية-إطار مرجعي)،

---

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٧٩

[2] مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب للدكتور محمد محمد يونس علي ص٣٣

مع ما يقابلها في اللغات الغربية، وبين بالتفصيل مواطن الاتفاق والاختلاف بين كلمة نموذج وغيرها من الكلمات المقاربة، وسبب اختياره لكلمة "نموذج" دون غيرها.

ثم عرف النموذج بأكثر من صيغة، وفي أكثر من مكان، فقال: "النموذج بنية عقلية تصورية مجردة، ولذا فهو لا يمكن أن يغطي كل أجزاء الواقع مهما بلغت شموليته...وهذا يعني أن التعامل مع الواقع من خلال نماذج يعني حتمية الانتقاء والاختيار، والإبقاء والإبعاد، أي حتمية تحيز صاحب النموذج أو من يستخدمه."[1]

وقال: "إن النموذج أداة تفسيرية تصلح لتفسير كل من الظواهر الطبيعية والإنسانية، تصدر عن تفهم لمحدودية الإدراك البشري في رصد الواقع الطبيعي والإنساني، ولكن النموذج مع هذا لا يسقط في العبثية أو العدمية بسبب هذه المحدودية فهو أداة تستند إلى الإيمان بالمقدرة الإبداعية للعقل البشري على صياغة نماذج مركبة فضفاضة يمكنها تفسير الواقع المركب الحركي خارج إطار الحتميات المطلقة والسببيات الصلبة والمطلقة والوحدة الصارمة."[2]

ويتميز النموذج "بمقدرته على ربط الخاص بالعام، والجزء بالكل، والنتيجة بالسبب، والذات بالموضوع، دون أن يفقد أي عنصر منها شخصيته وهويته واستقلاليته، وذلك على عكس الاتجاه نحو التأيقن الذي يسقط العام والكل، وعلى عكس فكرة القانون العام التي لا تتعامل إلا مع العام والكل، فكلاهما يسقط المسافة الموجودة بين الكل والجزء والعام والخاص"[3]، وبشكلٍ أوضح يمثّل النموذج عند المسيري" الآلية التي يقوم الدارس من خلالها بالربط بين المعلومة والسياقات والأبعاد المختلفة."[4]

فالنموذج تصور عقلي يستخلصه الباحث من كم هائل من المعلومات والحقائق، والواقع الذي يحاول النموذج تفسيره واسع ولا يستطيع النموذج (مهما بلغت درجة شموله) أنْ يفسره بالكامل، ولكن كلما كان النموذج أقدر على تفسير الظواهر (أو النصوص) كلما كان ذلك برهانا على شموليته وتركيبيته.

ثم إن النماذج آليات للتحليل والتفسير لا تختص بالجانب الطبيعي أو الإنساني، بل تشمل الجانبين. ومستند النموذج الحقيقي هو الإيمان بعقل بشري توليدي يملك قدرات إبداعية كبيرة (رغم محدوديته).

---

1 الموسوعة للمسيري ١١١/١

2 الموسوعة للمسيري ١١٤/١

3 المرجع السابق ١١٣/١

4 دراسات معرفية للمسيري ص١٠١، وانظر لتعريف النموذج أيضاً العلمانية تحت ا هر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٥٣، ودراسات في الأدب والفكر للمسيري ص١٤

ومن مزايا النموذج كذلك (كما ذكر المسيري في النصوص السابقة وهذا مهم) أنه يتجاوز الثنائيات الصلبة/الحادة ولا يقع في استقطابات وتأرجحات شديدة بين ما هو جزئي أو كلي، وعام أو خاص، وذاتس أو موضوعي، وسبب أو نتيجة.

وهذا راجع إلى ما قلناه سابقاً من أن النماذج التفسيرية التحليلية المركبة التي تبناها المسيري ودعا لاستعمالها كأدوات للتحليل مبنيةٌ أساساً على الإيمان بالمرجعية النهائية المتجاوزة، والثنائيات الفضفاضة التي تعود إلى ثنائية الخالق والمخلوق.

ثم إن وظيفة النموذج في الأصل هي التفسير والتحليل، والنماذج تنجز ذلك من خلال ربط المعلومات بسياقاا الصحيحة، فتوضع المعلومات المتناثرة في أنماط فتصبح المعلومات ذات قيمة معرفية أكبر. وعن هذا يقول المسيري: "وقد أشرنا من قبل إلى أن الكثيرين يتصورون أن الحقائق هي الحقيقة ولكن هذا خلل منهجي ومعرفي...فالحقائق شئ مادي صرف يوجد في الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة، أما الحقيقة فهي لا توجد في الواقع وإنما يقوم العقل بتجريدها واستخلاصها بعمليات عقلية، حتى نصل إلى النموذج المركب الذي يفسر أكبر قدر ممكن من الحقائق المتناثرة (أما الحق، فهو ينتمي إل عالم المُثُل والإيمان، وهو يشكلُ المنظور الأخلاقي المُطلق الذي يحاكم الإنسانُ منه كلا من الحقائق المادية والحقيقة الفكرية العقلية)."[1]

فالحق (كما يرى المسيري) منتمٍ للإيمان، وهو منظار الحقائق والحقيقة، فيحاكِم ولا يحاكَم، وتظل الحقائق (وهي المعلومات والمعطيات المتفرقة والشواهد) متناثرة ولن نجد الحقيقة بينها (كآحاد الحقائق) بل علينا أن نستخلصها ونرتبها، والعقلُ بالرجوع للواقع هو القادر على الحصول والوصول إلى الحقيقة.

من هنا ندرك مركزية "العقل" عند المسيري حسب التصور الذي قرره (سابقاً)، و"يتضح أن مفهوم العقل الذي يقدمه المسيري، هو الذي يمنح فكرة النموذج مبرر الوجود، ويعطي حتميتها مسوغاً ما، فالقول بالنموذج عند المسيري نتيجة منطقية لتصوره الخاص لبنية العقل الإنساني."[2]

ويحتوي النموذج (كل نموذج) على جوهر، وحقيقة، تمثّل حجر الأساس فيه، وتميزه عن غيره من النماذج، وتمنحه هويةً خاصة. يسمي المسيري أساس النموذج هذا "الركيزة الأساسية التي تدعي لنفسها المطلقية والقَبلية"[3]، ويطلق عليها أحياناً "البعد المعرفي"[1].

---

[1] دفاع عن الإنسان للمسيري ص١٤١

[2] انظر بحث أحمد مرزاق "النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري" ضمن "عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده" ص١٧٨

[3] الموسوعة للمسيري ٥٩/١

يقول المسيري: "فالنموذج لابد أن يكون له مركز وركيزة نهائية وحدود وسمات بنيوية تفصله عن غيرها من الأنساق، وقد يتشابك النموذج مع غيره من النماذج ويتداخل. ولكن مهما بلغت درجة التنوع في النموذج ودرجة تشابكه مع النماذج الأخرى، فلابد أن يتصف بعدة صفات أساسية وجوهرية (ركيزة أساسية) تشكل هويته وتصلح أساسا لتفسيره وتصنيفه وعزله عن غيره من النماذج."[٢] والوصول لهذه الركيزة الأساسية يكون من خلال معرفة موقف النموذج (ورؤيته) للإله والإنسان والطبيعة، فهي العناصر الأساسية التي تحدد البعد المعرفي لكل نموذج[٣].

لا يقف المسيري عند هذه الخطوة (تعريف النموذج وذكر أهميته) بل يأخذ بيد القارئ ليشرح له (بالتفصيل) كيف يستطيع أن يقوم بصياغة (وابتكار) نماذج تفسيرية جديدة.

وعملية صياغة النموذج ستكشف لنا عن أمور مهمة للغاية، كموقع العنصر الزماني من النموذج، وعلاقة النموذج بالإنسان والواقع، وغير ذلك.

يؤكد المسيري في البدء على ضرورة امتلاك الباحث لقدر من الثقة بالنفس حتى يتمكن من صياغة النموذج[٤]؛ فصياغة النموذج تؤدي إلى ولوج باب التعميم الذي يصر المسيري على أهميته (كما سنرى).

يقول المسيري عن صياغة النموذج: "وصياغة النموذج تبدأ في الواقع ومن خلال الاحتكاك به، ومن خلال هذا الاحتكاك والتفاعل الخلاق يبدأ الدارس في صياغة نموذجه."[٥]

ويقول: "صياغة النموذج التفسيري التحليلي عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية كثيرة متنوعة ومتناقضة. فالنموذج لا يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها (كما قد يتراءى للبعض)، وإنما –كما أسلفنا وكما نصر دائما- ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له ومعايشته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه وتجريده."[٦]

ونلحظ أن المسيري هنا ينبه لأمور منها : أن النموذج ثمرة احتكاك بالواقع، فهناك علاقة وطيدة بين الواقع والنموذج، ومن الواقع وتفاصيله المتناثرة نصوغ النموذج، فالواقع مصدر النموذج بالأساس. ومع هذا، يشير المسيري إلى إبداع الدارس والباحث وأثره في صياغة النموذج، والواقع واحد ولكن الدراسين مختلفون، فهناك جانب ذاتي (وهذا واضح وأكيد)

---

[1] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣٠٤

[2] الموسوعة للمسيري ١٣٨/١

[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣٠٤، ودراسات معرفية له ص٣٣٦

[4] رحلتي الفكرية للمسيري ص١١٣

[5] الموسوعة للمسيري ١٠٩/١، وانظر في الأدب والفكر للمسيري ص١٦

[6] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣٠٦

في عملية صياغة النموذج، وهو جانب مؤثر بلا شك، ولكن النموذج ليس ذاتياً فحسب، بل هو عملية إبداعية مركبة وطويلة.

والتجريد هو حجر الأساس في صياغة النموذج واكتشافه واستخدامه[1]، ويرى المسيري أن التجريد بالأساس هو عملية تفكيك ثم إعادة تركيب بحثاً عن النموذج الكامن.

وعند كلام المسيري عن التجريد يستوقفنا تأكيد المسيري (بعد ذكره لضرورة التجريد) على أن التجريد لا يعني نقصاً في النموذج التفسيري، وهو يدافع عن هذه الفكرة من زاويتين :-

١- أن كل الفكر الإنساني حوى قسطاً من التجريد[2]، فهو موجود ولابد.

٢- أنّ بديل التجريد الذهني هو العودة للموضوعية السلبية، والتسجيل الساذج للحقائق دون إبداع أو إضافة حقيقية. يقول المسيري : " وعمليتا الربط والتجريد تقفان على طرف النقيض من عمليتي الحشد والتراكم."[3]

ولمَ يدافع المسيري عن التجريد اعتباطا؛ فهناك نزعات معادية للتجريد داخل الفكر الغربي نجدها عند فرنسيس بيكون، وباركلي، وهيوم.[4] وعن هذا يقول المسيري: "يجب أن لا نصدق ما يقوله بعض التجريبيين والوضعيين (في العالم الغربي بالأساس) من أن التعميم والتجريد أمران يجب الابتعاد عنهما بقدر المستطاع، ومن أ ما يجب أن يستندا إلى التجريب وحده وإلى وما يدرك بالحواس الخمس وحسب. إن التجريد والتعميم أمران أساسيان وضروريان للفكر الإنساني"[5]

ولكن هذا التجريد الذي يمثّل جوهر عملية توليد النموذج، يؤثر سلباً على النموذج ويضعف من مقدرته التفسيرية من خلال تغييب البعد الزماني، الذي يمثّل عاملاً مهماً في التحليل والتفسير.

تنبه المسيري لهذا الأمر، وسعى لتعويض هذا النقص باقتراح ما أسماه "المتتالية النماذجية" وتتحدث المتتالية النماذجية عن الزمان في النموذج "لا باعتباره أحداثا متتالية متراصة صلبة، وإنما باعتباره أحداثا واقعة وإمكانات كامنة."[6]

---

1 المرجع السابق ص٣٠٧، والموسوعة له ٦٠/١

2 الموسوعة للمسيري ١٠٨/١

3 دراسات معرفية للمسيري ص٣٦٦

4 انظر ملحق موسوعة الفلسفة لعبدالرحمن بدوي ص٥٦

5 دراسات معرفية للمسيري ص٣٨٨

6 الموسوعة للمسيري ١١٤/١

يقول المسيري عن هذه الإشكالية التي واجهها، وكيفية معالجته لها: "وبسبب تجريديته، يفتقر النموذج إلى البعد الزماني، وهو ما قد ينقص من قيمته كأداة تحليلية، ولذا فإننا نحاول تطوير النموذج كأداة تحليلية ونتحدث لا عن (النموذج) وحسب وإنما عن المتتالية النماذجية أيضاً."[1] فالنموذج عند المسيري "يكاد يكون خاليا من الزمان، كما يتسم بشئ من السكون. ولكن عنصر الزمان يمكن أن يدخل عليه [وهذا ما أنجزه المسيري من خلال اقتراحه للمتتالية النماذجية]، ومن ثم فإنه يأخذ شكل متتالية متعددة الحلقات تتحقق تدريجيا عبر الزمان."[2]

ويقول: "إن التاريخ أو البعد الزمني يشكل أحد العناصر الأساسية للنموذج ويمنحه كثيرا من خصوصيته وتفرده. وقد حاولنا تجاوز اللازمنية النسبية للنموذج بتطوير مفهوم "المتتالية النماذجية"، وهي رؤية تصورية نماذجية جردها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة تتحقق عبر الزمان."[3]

ويقول عن مقدرة النموذج على رصد الحركة (قبل تطويره لفكرة المتتالية النماذجية) بأنها "ضعيفة، إذ أنه، مرةً أخرى، يحاول الوصول إلى النمط وإلى اللحظة التي يتبدى فيها النموذج. وحتى أسد هذا النقص قررت تطوير فكرة المتتالية النماذجية، وهي مثل النموذج رؤية تصورية يجردها عقل الإنسان من الوقائع والظواهر. ولكن المتتالية ترصد الظواهر لا في سكونها وإنما في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة، فهي ترصد البعد التاريخي والبعد الحركي. فترى الواقع لا كلحظة ساكنة وإنما كحلقة في سلسلة آخذة في التحقق التدريجي."[4]

وقد كان المسيري دقيقاً حين فرق بين كلمتي "نموذج" و"نماذجي"، فالأولى تفترض قدراً من الثبات والسكون، بخلاف الثانية.[5]

والمهم هنا أن المسيري سد الثغرة الزمانية (وهي مهمة) التي أضعفت قدرة النموذج على التحليل والتفسير. وصار يتحدث عن متتاليات مفترضة للنماذج، فعنده مثلاً متتالية مفترضة ومتوقعة (قد تتحقق وقد لا تتحقق) لنموذج الحلولية الكمونية، والعلمانية الجزئية والشاملة، وهكذا في بقية النماذج.

---

[1] المرجع السابق ١٠٨/١

[2] المرجع السابق ١١٧/١

[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣٠٥

[4] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٧٦

[5] انظر العلمانية للمسيري ٢٢٢/١

وحتى نفهم أثر غياب العنصر الزماني على النموذج التفسيري، فنحن بحاجة لمعرفة موقف المسيري من الفلسفة البنيوية (أو البنائية)، وموقفه قد تطور بشكل لافت، مع الإشارة إلى أن حديثنا هنا سيتجه إلى موقف المسيري من البنيوية كآلية تحليلية عامة للظواهر الإنسانية؛ لأننا سنتحدث (لاحقاً) بالتفصيل عن رؤية المسيري للبنيوية (ونقده لها) في إطار موقفه من فلسفة اللغة (في الفصل الخامس –بإذن الله-).

يقوم التجريد في الأصل على فكرة البنية المجردة للظاهرة محل الدراسة، والفكر البنيوي عموما فكر يرفض فكرة الزمان، بل يلغيها، ولا يلحظ أهميتها في التحليل.

اختار المسيري المنهج البنيوي منهجاً تحليلياً له أثناء كتابته لموسوعة ١٩٧٥م، مع أنه حينها كان ماركسيا، وجوهر الفكر الماركسي مناقض تماماً للبنيوية، فالفكر التاريخاني هو أساس الماركسية، والتاريخانية فلسفة تعطي الأولوية في التفسير للزمان وتعاقبه وتطور مراحله، فكلّ مرحلة تلغي ما قبلها. أما البنيوية فهي تنظر لبنية الظاهرة بمعزل عن الزمان، وتذهب للتزامن لا للتعاقب، والإيمان بالتزامن في حقيقته يعني الإيمان بالثبات والجمود.

يقول المسيري في موسوعة ١٩٧٥م : "ونحن في ربطنا بين الشكل والمضمون لنصل إلى البنية الكامنة قد استخدمنا منهجاً بنيوياً...والمنهج البنيوي في تصوري هو أسلم المناهج لدراسة الظواهر الإنسانية...ولعل أهم مزايا هذا المنهج هي مقدرته على تفسير خصوصية الظاهرة دون إسقاط لفكرة القانون العام، فهو يحاول أن يرصد الظاهرة في سكونها وحركتها كبنية مستقلة لها قوانينها الخاصة وشكلها الخاص ومشاكلها الخاصة، ولكن يرصدها في الوقت ذاته كبنية خاضعة لقوانين عامة تتحكم فيها كتحكمها في بنيات أخرى مماثلة، ولهذا يحاول هذا المنهج أن يرصد الحقائق المحسوسة، لا كعناصر منفصلة، ولا كثوابت ساكنة وإنما كمتغيرات متحركة لا وجود لها خارج مجموعة من العلاقات المتناهية في التركيب، والخاضعة في ذات الوقت للقوانين الخاصة والعامة للبنية."[1]، وقال في موضع آخر: "ولعل من أهم مزايا المنهج البنيوي أنه يحاول الوصول إلى أعلى درجات التجريد التي تسمح بها الظاهرة موضع الدراسة (أو التي تسمح بها حدود البنية دون أن تفقد هويتها أو تذوب في البنيات الأخرى[2])."

فالمسيري ينص على اختياره للمنهج البنيوي؛ لأنه أسلم المناهج لدراسة الظواهر الإنسانية كما يرى. وأبرز مزاياه حفظه للتوازن بين خصوصية الظاهرة وفكرة القانون

[1] موسوعة ١٩٧٥م للمسيري ص٢٥

[2] المرجع السابق ص٣٠

العام، وتأكيد المسيري (وملاحظته) لخصوصية الظاهرة هو ما منعه (لاحقاً) من المبالغة في التجريد البنيوي الذي يؤدي إلى إلغاء تركيبية الظواهر الإنسانية، وهو ما وقع من بعض البنيويين ككلود ليفي شتراوس وغيره.

ولذا؛ حين دعا المسيري إلى الوصول لأعلى درجات التجريد عقّب فقال: "التي تسمح ا الظاهرة موضع الدراسة (أو التي تسمح ا حدود البنية دون أن تفقد هويتها أو تذوب في البنيات الأخرى).". فمع وجود قانون عام، إلا أن لكل بنية خصوصية وهوية.

بإمكاننا القول: إن هذه المرحلة تشكّل المرحلة الأولى في علاقة (وموقف) المسيري من البنيوية، وهي مرحلة تبنى فيها المنهج البنيوي كأداة للتحليل، مع وعيه (نوعاً ما) بمخاطر الانزلاق في التجريد البنيوي الذي يجرد الظاهرة الإنسانية من خصوصيتها.

فالمنهج الذي اختاره المسيري لكتابة موسوعة المفاهيم والمصطلحات هو المنهج البنيوي، الذي كان سائداً تلك الفترة في مصر وغيرها.

تلت هذه المرحلة مرحلةٌ أخرى برزت بجلاء في موسوعة المسيري الأخيرة، وفيها لم يتخلّ المسيري عن المنهج البنيوي كوسيلة أساسية للتحليل وفهم الظواهر، ولكنه بدى (وبوضوح) أكثر إدراكاً لمخاطر ومآلات التعمق في التجريد البنيوي.

ولذا؛ ضم المسيري مع المنهج البنيوي منهجاً تاريخانياً، فصار ينطلق من نموذجين (متضادين تماماً) الأول بنيوي، والثاني تاريخاني.[1] يقول المسيري: " والنموذج الذي نتبناه في هذه الموسوعة لا هو بالمتعاقب ولا هو بالمتزامن وإنما يحاول الجمع بينهما."[2]، ويقول: "ونحن في هذه الموسوعة نستخدم نماذج تحليلية تاريخية (مبنية على التعاقب) ونماذج تحليلية بنيوية (مبنية على التزامن)."[3]

ولكن هل استطاع المسيري فعلاً أن يجمع بين منهجين متعارضين كل التعارض؟! أم أن ما قام به في الحقيقة هو تلفيق صوري؟ ولم يؤد هذا الجمع إلى تغيير جذري حقيقي، بل ظلّ وفياً للمنهج البنيوي مع إضافته لبعض المحسنات التاريخانية كالمتتالية النماذجية؟!

يقول المسيري: "ويلاحظ الانتقال من النماذج التفسيرية التاريخية إلى النماذج التفسيرية البنيوية في الحضارة الغربية، فقد كانت النماذج التفسيرية التاريخية تسود فيها في عصر المادية البطولية والتحديث...لكن مع فقدان الإنسان الغربي ثقته في نفسه ومع تراجع

---

[1] انظر : الموسوعة للمسيري ٤٠/١

[2] المرجع السابق ١٣٧/١

[3] المرجع السابق ١٣٧/١

الإمبريالية بدأ الإنسان الغربي يفقد ثقته في التاريخ كمجال لتحقيق ذاته التاريخية، وبدأ الانتقال إلى نماذج بنيوية (الانتقال من هيجل[1] وماركس[2] إلى كيركجارد ونيتشه[3] وأخيرا دريدا[4])، وبدأ الاهتمام بالأسطورة التي عرفها ليفي شتراوس بأنها آلات لخنق الزمان إلى أن نصل إلى أسطورة نهاية التاريخ."[5] ومع ما تضمنه هذا النقل عن المسيري من وعي ومعرفة كبيرين بالحضارة الغربية، وقدرة لافتة على قراءة التحولات في الفكر الفلسفي الغربي، إلا أن المسيري قد وقع (إلى حد ما) فيما ذكر. وبيانُ ذلك : أن المسيري في بداياته الماركسية (في الستينيات وحتى منتصف السبعينيات وقت كتابة موسوعة ١٩٧٥م) كانت الرؤية التاريخانية تشكّل جوهر منهجه التحليلي، ثم انتقل

---

[1] هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف ألماني ويعتبر أحد أهم الفلاسفة الألمان ، وأحد أهم مؤسسي الجدلية المثالية ، له تأثير كبير على الفكر الأوروبي والأفكار التي أتت بعده ، وأبرزها الماركسية والتفسير المادي الذي جاء مناقضا لفكرته المثالية التي تقول أن الوعي سابق على المادة ، حتى جاء ماركس وقال بأسبقية المادية على الوعي ثم جاء بنظريته الشهيرة . مات متأثرا بمرض الكوليرا ، وبعد وفاته نشرت كتبه عن فلسفة التاريخ والوعي الديني وفلسفة الجماليات . موسوعة أعلام الفلسفة لألفا ٥٦٩/٢-٥٧٤، والموسوعة الفلسفية لحفني ص٥١١-٥١٣

[2] 2 كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) ، فيلسوف وصحفي ألماني، من أشهر نقاد الرأسمالية وهو المنظّر الأساسي للفكر الماركسي ، قام هو وزميله فريدريك إنجلز بتأسيس الفكر الشيوعي. من أكبر نقاد الرأسمالية الصناعية التي كانت منتشرة في أوروبا القرن التاسع عشر، وعلى ضوءها أصدر مع انجلز كتاب البيان الشيوعي الذي قامت على إثره الثورات الشيوعية في أوروبا . انظر : موسوعة الفلسفة لدوي ٤١٨/٢-٤٢٣، وموسوعة أعلام الفلسفة لألفا ٤١٦/٢-٤٣٥

[3] فريديك نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) فيلسوف وشاعر وعالم لسانيات ألماني، من أشهر الفلاسفة الغربيين وأكثرهم إثارة للجدل، تركزت كتاباته حول المبادئ الأخلاقية والنفعية، يعد مصدر إلهام للوجودية ولما بعد الحداثة، دخل للفلسفة عن طريق الفيلولوجيا "وهي دراسة الكتب التاريخية في إطارها التاريخي الصحيح من دون ترجمة" وخصوصا الحضارة اليونانية القديمة" ماقبل أرسطو وأفلاطون ، وكانت أساس تكوينه الفلسفي. يعتبر من أعمدة النزعة الفردية الأوروبية ، لكنه ميز بين الشعوب والأعراق حيث أعطى العرق الأوروبي النسب الأعلى وما سواها فهي دونها ، مما مهد لكثير من الحركات العرقية العنصرية كالفاشية والنازية للقدوم والتكوين في القرن العشرين . من مؤلفاته "هكذا تكلم زرادشت" التي طرح فيها فلسفته الكاملة. معجم الفلاسفة لطرابيشي ص٦٧٧-٦٨٠، وموسوعة الفلسفة لبدوي ٥٠٨/٢-٥١٧

[4] جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) ، فيلسوف يهودي نشأ في الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي لها، يعتبر رائد المدرسة التفكيكية المعاصرة، ومنهجه يعبر عن تشككه و عدم ثقته في كل أشكال التفكير الميتافيزيقي. وبذلك فهو يمثل اتجاها جديدا ومهما داخل المدرسة البنائية يطلق عليه اسم "مابعد البنيوية". وقد توصل دريدا إلى أسلوبه الخاص في تحليل النص ونقده وهو أسلوب يطلق عليه اسم "استراتيجية التفكيك". أي : تفكيك النص لإظهار أنه عبارة عن مركب من النصوص الأخرى. و هذا التفكيك خليق بأنْ يكشف في الوقت ذاته عن الطريقة التي أمكن بها تركيب النص أول مرة، حسب زعم دريدا. وكتابات دريدا بوجه عام وتفكيكه لأعمال غيره من المؤلفين بوجه خاص. تتسم بصعوبة يسهل تلمسها عند أول صفحة من كتابه. فهي تحبل بجدل الكلمات و الألفاظ و بدائل الألفاظ التي يستعصي نقلها إلى لغة الضاد. من أبرز مؤلفاته، الجراماتولوجيا. الكلام و الظاهرة، الكتابة و الاختلاف. راجع : خمسون مفكراً أساسياً معاصراً لجون ليشته ص٢٢١-٢٣٠، وموسوعة أعلام الفلسفة لألفا ٤٢٥/١

[5] الموسوعة للمسيري ١٣٧/١

(ولو بشكل جزئي) إلى اعتماد البنيوية كمنهج للرصد والتحليل، إلى أن وصل فيما بعد إلى تبني المنهجين التاريخاني والبنيوي!!

ولكن (والحق يقال) فإن كتابات المسيري مع ما فيها من إعجاب بالمنهج البنيوي، وقدرته على الوصول إلى أقصى درجات التحليل، من خلال اعتماد البنية كأساس لتفسير الظواهر الإنسانية-إلا أ ا تكشف عن إدراك عميق لإشكالات البنيوية.

يقول المسيري في هذا السياق : "النقد البنيوي يتسم بدرجة عالية من التجريد. ويبدو أن البنيوية تطمح إلى الوصول إلى درجة عالية من اليقينية والدقة العلمية. تحققها عن طريق الوصول إلى مطلق ما...ويتجلى البحث عن اليقينية في فكرة النموذج، وهو الهيكل التصوري للعلاقات السائدة في الواقع أو في جوانب منه...(إلى أنْ قال)...ولكن يبدو أن الفهم البنيوي للنموذج أو للبناء-الذي يتم استخلاصه من التفاصيل- يختلف كثيرا عن الموقف التفاعلي الذي أشرت إليه، إذ يتشيأ النموذج ويصبح (مثل معظم الظواهر التي تدخل عالم البنيوية) ملتفاً حول نفسه، فيقترح ليفي شتراوس مثلاً أن الممكن إخضاع النموذج بعد تجريده-للعمليات العقلية المختلفة لاستخراج علاقات (شكلية-منطقية) جديدة ممكنة، نقوم بالبحث عنها بعد ذلك في الواقع، بل إنه يرى إمكانية صياغة النموذج بطريقة رياضية، أو طريقة مبسطة فتقسم كل عناصر النماذج إلى سالب وموجب."[1]

وهنا يضع المسيري يده على أساس المشكلة البنيوية، وهي إلغاء خصوصية الظاهرة محل الدراسة، والمبالغة في التجريد حتى نصل إلى ما يشبه العمليات الرياضية، مع ما في ذلك من قتل لإنسانية الإنسان.

وبالعودة إلى موضوع صياغة النموذج؛ فإن المسيري يحذّر من أن صياغة النموذج قد يكون لها أثر سلبي على النموذج ذاته، فالنموذج التفسيري قد يصاغ بطريقة (وفي إطار) مركب، وستكون النتيجة بعد ذلك نموذجا مركبا. أما إذا تمت صياغة النموذج بطريقة (وفي إطار) اختزالي (وهذا ما سنبينه لاحقاً)، فستكون النتيجة نموذجا اختزاليا لا يفيد في عملية التحليل والتفسير؛ لأن النتائج والأحكام ستكون اختزالية في النهاية.

يقول المسيري : "إذا تمت عملية التفكيك والتركيب في إطار اختزالي فإن ثمرة العملية ستكون نموذجا اختزاليا، أما إذا تمت في إطار مركب، فإن الثمرة ستكون نموذجا مركبا."[2]،وسنحاول الآن معرفة كيفية صياغة نموذج مركب، يعيننا على الوصول لأفضل مراحل فهم وتفسير الظواهر.

---

[1] في الأدب والفكر للمسيري ص٣٢٦و٣٢٧

[2] الموسوعة للمسيري ١٣٠/١

يحتوي النموذج التفسيري (أي نموذج) على قدرٍ من التعميم؛ ولهذا فإن المسيري أشار في أكثر من موضع إلى أهمية التعميم (وضرورته)، ونبه إلى أن قدراً من التعميم (المعقول) أساسي في كل عملية تحليلية، وإذا رفضنا التعميم بإطلاق؛ فلن نتمكّن من تفسير الظواهر بشكل صحيح، وسنكون فريسة لواقع متعدد ومركّب جداً.

ويدعو المسيري (مع هذا) إلى عدم الاكتفاء بالتعميم (التنظير)، دون ملاحظة الخاص والعناية به (التطبيق)، فالمتعين (والخاص) هو الذي يمنح العام (والنظري) أهميته وقيمته.

يقول المسيري: "ويجب ألا نرفض التعميم، بل وأن نصر عليه، [ثم يتحدث عن أهمية الجزئيات التي يبنى عليها أي تعميم] على أن يكون منطلقا [أي التعميم] من كل التجارب التاريخية والحضارية في الشرق والغرب. بل ويمكن أن يكون التعميم مؤقتا، وهو أمر مقبول طالما أنه يفسر جوانب من الواقع، وهو ما يسمى بالتعريف الإجرائي، أي تعريف قادر على تفسير جوانب مهمة من الظاهرة ولكنه لا يدعي أنه تعريف جامع مانع."[1]

ويقول كذلك: "لا أتعامل مع العموميات وحسب، وإنما أتعامل مع العام في علاقته مع الخاص، وأننا كبشر لا يمكننا أن نفكر أو أن نتحدث إلا من خلال قدر من التعميم."[2]

فهو لا يكتفي بالعام، ولا يتوقف عنده، بل ينظر لعلاقته بالخاص، وهذا ما يضبط مستوى التعميم؛ لأن التعميمات متفاوتة بطبيعة الحال.

والعقل الإنساني كما يذكر المسيري "يجب أن لا يتعامل مع المجرد والعام إلا من خلال المتعين والخاص."[3]، فمن خلال هذا الخاص يدرك العام والنظري ويضبطه.

وهذا ما قام به المسيري عند صياغة النموذج، فالنموذج مع نظريته وعموميته إلا أنه يجمع التفاصيل، ويقرن بينها وبين العام، ويضم الجزئي للكلي النظري، ويؤثر العام في الخاص، والعكس.

يقول المسيري عن أهمية التنظير والتطبيق وضرورة الموازنة بينهما: "فالتنظير دون تطبيق لا يمكن الحكم عليه، أما التطبيق دون إطار نظري فيفتقد إلى المقياس الذي يمكن أن نحتكم إليه."[4]

ومع هذا؛ فالمسيري ينبه إلى خطورة التعميمات الكاسحة التي لا تستند إلى قدر كافٍ من الجزئيات والتفاصيل، وتكون علاقتها بالتطبيقات ضعيفة أو منعدمة.

---

1 في الأدب والفكر للمسيري ص٣٢

2 رحلتي الفكرية للمسيري ص١٤٠

3 في الأدب والفكر للمسيري ص٣١٣

4 المرجع السابق ص٣١٥، وانظر قريباً منه في الفلسفة المادية له ص١٥١

يقول عن هذا: "لابد أن يبتعد الباحث عـن القوالـب اللفظيـة والـصور النمطيـة والتعمـيم الكاسح الذي لا يفيد كثيرا في الفهم المتعمق للظاهرة ولا يقدم خريطـة تفـصيلية تـشمل كـل أبعاد الواقع التي تنفعنا في الممارسة اليومية. [ثم يعقّب] هـذا لا يعـني رفـض التعمـيم [وإنمـا يعني رفض التعميم غير المبرهن]."[1]

وهذا معلم إيجابي عند المسيري فهو"لا ينظر من أجـل التـنظير، ولا يـضع النمـاذج، ويطـور المناهج، وينحت المصطلحات، ويبلور المفاهيم إلا من أجل أن يطبقهـا ويفعلـها لتحقيـق أكـبر قدر من الاستيعاب والتحكم في مادته المعرفية، والإمساك بمفاصل موضوعاته وإشكالياته."[2]

فالنموذج بنية معرفية تفاعلية عقلية طويلة ومركبـة، والباحـث (لمعرفتـه بخـصوصية الظـاهرة محل الدراسة) هو من يضبط مستوى التعمـيم والتخـصيص، ويحـدد علاقـة العـام والنظـري بالخاص والمتعين.

فهناك تحكّم (بقدرٍ معين محدد) مـن قبـل الباحـث (الـذي يـصوغ النمـوذج) في النمـوذج التفسيري، وهذا القدر أساسي وهام ويمثّل (نوعاً ما) الجانب الذاتي في النموذج.

ولكن المسيري يشدد على أن هذا التحكم ليس مطلقـاً، وإنمـا محـدود، فالباحـث لا يـسيطر تماماً على النموذج."[3]؛ وهذا عائد (في نظري) لكـون النمـوذج مـستمد في أجـزاءه وتفاصـيله من الواقع، فالتحكم المطلق في النموذج من الباحث يعني تغـييراً لأجـزاء الواقـع وتفاصـيله، أي الجانب الموضوعي من النماذج التفسيرية.

يلخص المسيري هذا التحكم المحدود فيمـا سمـاه "تعـدد المـستويات" أو "مـستوى التعمـيم والتخصيص"، فيقول : "مستوى التعميم والتخصيص لنمـوذج مـا يحـددان نوعيـة التفاصـيل والظواهر التي يمكن التعامل معها من خلاله."[4]

فبإدراك العلاقة بين العام والخاص يتمكن الباحـث مـن معرفـة التفاصـيل والحقـائق المـؤثرة والفعالة، واستبعاد ما هو هامشي وغير هام.

وأشار المسيري إلى أثر الأجزاء والتفاصـيل في قـدرة النمـوذج التفـسيرية والتنبؤيـة، فقـال : "وكلما اتسعت رقعة التفاصيل المطروحة ازداد النموذج تركيبية وتفسيرية."[5]

---

[1] دراسات معرفية للمسيري ص٣٨٠

[2] انظر بحث "الرؤية الحضارية في فكر المسيري" لعبدالسلام محمد الطويل ضمن "في عالم عبدالوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري" ١٢١/١

[3] الموسوعة للمسيري ١١١/١

[4] المرجع السابق ١١٣/١

[5] المرجع السابق ١٠٩/١

ويقول : " وزيادة الرقعة الزمانية أو المكانية لا ينقص المقدرة التفسيرية للنموذج ولا يزيدها وإنما يغير مجاله وحسب، وكلما ازدادت درجة عمومية النموذج والمستوى الحضاري ازدادت مقدرته التفسيرية في الحالات الحضارية التي لا ترتبط ارتباطا وثيقا بالتفاصيل التجريبية أو بحقبة زمانية محددة ...ولكن هذه المقدرة نفسها تتناقص في الوقت نفسه في مجال التفاصيل التجريبية المرتبطة بمكان محدد وحقبة زمانية محددة."[١] وعن ذات الفكرة يقول : " يمكن القول بأن النموذج كلما ازداد إحاطة بجوانب الظواهر وأبعادها المختلفة، أي كلما ازداد تركيبية، زادت مقدرته التفسيرية والتنبؤية."[٢]

نخلص من هذا كلّه، إلى أن قدرة النموذج (النظرية) على الإحاطة بأكبر قدر ممكن من التفاصيل والأجزاء-تزيد من تفسيريته وتركيبيته.

ولكن تغير الزمان والمكان هو تغير للمجال وجهة الدراسة التي يقوم بها النموذج، ولا يؤثر أبداً في لا سلباً ولا إيجاباً في قدرة النموذج (وهذا خاص بالنماذج الحضارية).

فاشتمال النموذج على عناصر تركيبية أكثر (والبعد عن الاختزال والواحدية التفسيرية أو السببية)، يعني قدرة أكبر على التفسير الصحيح الصائب.

وصياغة النموذج في نهاية الأمر عملية لا نهائية (تقريبا)؛ لارتباط النموذج بحالات واقعية متعددة، تؤثر هذه الحالات والحقائق في قدرة النموذج التفسيرية وتطورها، بل قد تؤثر في بنية النموذج نفسه وهيكله.

يقول المسيري: "عملية الصياغة عملية حلزونية لا نهائية مستمرة ما دامت التطبيقات ممكنة على حالات مختلفة، ولاشك في أن النموذج يزداد إثراء بعدد تطبيقاته. بل قد تتغير هويته تماما بعد أن يحاول تفسير بعض الحالات التي تشكل انقطاعا جذريا."[٣]

فلن نصل لمرحلة نستطيع الجزم فيها بأن النموذج قد اكتمل، بل هو دائماً في تطوير وتحوير، ولذا؛ لا يمكن الحكم على النموذج بالصواب أو الخطأ (كما يرى المسيري)، وإنما يقاس بمقدار ما يغطي ويفسر من أجزاء وحقائق، ونسعى لتعديله وجعله أكثر تركيبية حتى تزداد قدرته التفسيرية.

وفي ذات السياق يقول المسيري: "وبعد أن يصاغ النموذج التفسيري (الاجتهادي) لا يمكن أن نقول أن هذا نموذج خاطئ أو مصيب بطريقة أحادية فجة، وإنما نطالب إخضاعه لعملية اختبار (فهو مجرد اجتهاد) وحينما يخضع للاختبار، فلابد أنه سيفسر بعض المعطيات في

---

[1] المرجع السابق ١١٣/١

[2] المرجع السابق ١٣٠/١

[3] المرجع السابق ١٣٠/١

الواقع ولكنه سيعجز عن تفسير البعض الآخر. وفي هذه الحالة لا يوصف بعدم الموضوعية، فالنموذج لا يحكم عليه بمقدار موضوعيته وذاتيته (فهو ابتداءً مزيج من الموضوعية والذاتية لأنه تركيب) وإنما يحكم عليه في إطار مقدرته التفسيرية والتنبؤية، وفي إطار تركيبيته."[1]

ويقول كذلك (في نص هام للغاية): "نود أن ننبه إلى أن نموذجنا التفسيري [أي نموذج تفسيري] رغم تركيبيته يترك قدرا لا يستهان به من الحوادث والوقائع دون تفسيره."[2]

وهذا عائد لمسألة سنتكلم عنها (لاحقا)، مرتبطة بعلاقة النموذج بالواقع، فالنموذج لو غطّى كل حقائق الواقع وفسرها لصار صورةً مطابقةً للواقع، وهذا غير ممكن، ويضر بالنموذج كذلك، فيصبح النموذج وقتها متشيئاً (كما يعبر المسيري)، فيكون له وجود خارجي حقيقي واقعي وهذا يعارض جوهر النموذج الذي يفترض أنه مجرد بنية فكرية، شئ في الذهن (يساعد على الفهم) ولكن لا وجود له خارج الذهن.

وهذا الكلام عن النموذج فرع عما ذكره المسيري عن العقل، وانه رغم قدراته الإبداعية والتوليدية الفائقة، إلا أن له حدوداً يقف عندها، ولن يكون العقل (مهما بلغت طاقته) قادراً على إدراك الواقع كاملاً.

والمقصود أن أي نموذج تفسيري (بحسب المسيري) لا يجوز الحكم عليه بالمبالغة، أو الصواب والخطأ، فلكل باحثٍ الحق في اختبار النموذج وتطويره بعد ذلك.[3]

وكل نموذج تفسيري (إذا كان مركبا شاملاً) يملك خاصية التصحيح الذاتي، فيختبر نفسه بنفسه[4]، وتستمر عملية الاختبار إلى ما لا نهاية.[5]

يقول أحد الباحثين في فكر المسيري: "ويقدم المسيري في النهاية نماذج معرفية، يمكن إعادة تطويرها من قبل الباحثين الآخرين. فالنموذج المعرفي، حسب المسيري، ليس نظرية علمية تحتمل الصواب أو الخطأ، وبالتالي يكون على الباحثين إثبات مدى صحتها. ولكنه إطار معرفي يحتمل التطوير المستمر وهو ما يجعله أكثر قدرة على التفسير."[6]

فالعملية مفتوحة غير مغلقة، والتطوير ممكن غير ممتنع، وحتى الهدف والغاية من النماذج المعرفية التفسيرية المركبة عند المسيري يختلف عن هدف أصحاب النماذج المادية الموضوعية

---

[1] المرجع السابق ١٤١/١

[2] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٣٨

[3] انظر العلمانية والممانعة الإسلامية : محاورات في النهضة والحداثة لعلي العميم ص٢٣٣ ضمن حوار أجراه مع المسيري

[4] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣٢١

[5] المرجع السابق ص٣٠٦

[6] من بحث "نحو إطار معرفي جديد لتفسير الحضارة: قراءة في أبعاد النموذج المعرفي عند المسيري" لرفيق حبيب ضمن "في عالم عبدالوهاب المسيري : حوار نقدي حضاري" ١٢٦/١-١٢٧

من نماذجهم. فالهدف من النموذج عند المسيري، الوصول إلى قدر معقول ومتاح من التفسير والتحليل ثم التحكم (غير المطلق)؛ لأن المسيري يربط دائما (وباستمرار) بين التحكم الإمبريالي (كما يسميه) والهيمنة المطلقة، والمعرفة الشاملة (واليقينية) من جهة، والتفكير العلمي المادي.

يقول: "إذا كان الهدف من المعرفة الموضوعية المادية المتلقية هو الوصف والتنبؤ ثم التحكم الكامل، فإن الهدف من المعرفة في الإطار التفسيري هو زيادة المقدرة التفسيرية للأطروحات التحليلية، وبالتالي زيادة المقدرة التنبئية مع إدراك استحالة الوصول إلى معرفة كاملة، وبالتالي الاستحالة الكاملة للتنبؤ والتحكم."[١]

ويقول كذلك عن الفكرة نفسها: " استخدام النماذج التحليلية دعوة للابتعاد عن الإصرار على مستوى عال من اليقينية، ودعوة لأن نبحث عن مستوى من اليقينية في العلوم الإنسانية يختلف عنه في العلوم الطبيعية."[٢]

فالقضية عنده عائدة بالأساس للتفريق بين الإنسان من حيث هو مركب، فيلزمنا في دراساتنا وأبحاثنا الإنسانية أن نبتعد عن هذه اليقينية الجازمة التي قد تناسب الدراسات المتعلقة بالجانب المادي (الإنساني وغير الإنساني) مع أن هذه النبرة اليقينية (حتى في العلوم التطبيقية) قد تراجعت حد ا وأصبح الخطاب العلمي (اليوم) أكثر احتمالية، وقد مر بنا شئٌ من ذلك في الفصل السابق.

والآن يلزمنا الحديث عن قضية مهمة وهي علاقة النموذج المركب بكل من الإنسان والواقع، وهي قضية خطيرة ومؤثرة، ونالت حيزاً كبيراً من كلام المسيري حول النموذج.

---

[1] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٩٧

[2] المرجع السابق ص٣٠٥

المطلب الأول: ارتباط النموذج التفسيري بالإنسان.

سنتحدث هنا عن علاقة النموذج بالإنسان لا من حيث تدخل الإنسان في صياغة النموذج، وتأثيره على مستويات التعميم والتخصيص فيه، بل سنتكلم عن أثر الإيمان بتركيبية الإنسان في تبني النماذج التفسيرية المركبة، وأثر النموذج (حتى النموذج الإدراكي الفطري والنموذج الاختزالي غير المركب) الذي يتبناه الإنسان على حياته.

ومن الممكن اختصار معالم ومحددات هذه العلاقة في الفقرات التالية:-

١- يربط المسيري بين التوحيد والإيمان بالإنسانية المشتركة والخروج من الحالة الجنينية للربانية والإيمان بثنائية الخالق والمخلوق من جهة، وتبني النماذج المركبة من جهة أخرى. فالإيمان باستقلال الإنسان عن الطبيعة (وهو ما تحدثنا عنه سابقا عند الحديث عن رؤية المسيري) طريق للإيمان بالنماذج المركبة. يقول المسيري: "يصدر النموذج المركب الذي نستخدمه عن الإيمان باستقلال الإنسان عن الطبيعة "[١]، ويقول: "يصدر النموذج المركب عن الإيمان بوجود ثنائية أساسية في الكون (الإنسان والطبيعة)."[٢] ويربط كذلك تبني النموذج المركب بخروج الإنسان من حالة الطبيعة البسيطة إلى حالة الحضارة المركبة.[٣] ويرى أنّ هناك علاقة بين التوحيد وتبني النماذج المركبة، ولكن هذه العلاقة "علاقة تفضيل اختياري بمعنى أن التوحيد يخلق تربة خصبة لظهور النماذج التفسيرية التركيبية."[٤] إن الإنسان-باختصار- يشكّل أولوية كبيرة عند المسيري، "بل إن الأداة التحليلية المركزية عند الدكتور المسيري (النماذج

---

[1] الموسوعة للمسيري ٤٥/١

[2] المرجع السابق ٤٦/١

[3] المرجع السابق ١١١/١، وانظر في الخطاب والمصطلح الصهيوني له ص٢٠

[4] المرجع السابق ١٢٥/١

التفسيرية) لا تكتسب أهميتها ومبرر وجودها إلا من كونها قادرة على تقديم تفسيرات أكثر تركيبا وشمولاً للظواهر الإنسانية من المناهج الاختزالية"[١]

٢- يرى المسيري أن الإنسان أكثر تركيبا من النماذج التي يؤمن بها ويحملها، فقد يخالفها ويناقضها أحياناً، أياً كان هذا النموذج الذي يؤمن به ويتبناه. ويقول عن ذلك: "الإنسان الفرد أكثر تركيباً من الأنساق ومن النماذج التي يؤمن بها ويروج لها."[٢]، ويقول: "حياة الأفراد أكثر تركيبا وأكثر إنسانية من النموذج الإدراكي الحاكم، حتى لو تم استبطانه، فالإنسان يحب ويكره بفطرته."[٣]

٣- هناك بعض النماذج المادية أو العنصرية التي لا يمكن أنْ تتقبل النفس البشرية تبنيها والإيمان بها؛ لوحشيتها فينفر منها الإنسان بطبعه. فيعمد بعض مروجي هذه النماذج لإضافة ما يسميه المسيري بالديباجات أو الأقوال التي تغطي جوهر وحقيقة هذه النماذج المعادية صراحة للإنسان؛ فيؤدي ذلك إلى تقبل البعض لها وتبنيها وهذا ناشئ من خلطهم بين حقيقة النموذج المادي القبيح، وبين أمور أخرى زائفة تغطيه، وهي في الحقيقة ليست منه. يقول المسيري: "فالبشر بسبب تركيبيتهم وإنسانيتهم لا يمكنهم أن يقبلوا نموذجاً وحشياً لا إنسانيا ولا يمكنهم تبنيه، ولهذا فإن الأقوال والديباجات الزخرفية تيسر لهم هذا الأمر."[٤]

٤- أخيراً، يرى المسيري أن مما يزيد تركيبية النموذج، ومن ثم قدرته على التفسير- استحضار العامل الإنساني (المركب) في صياغة النموذج، فيقول: "ونحن نرى أن استرداد العامل الإنساني...هو أهم عناصر التركيب، ومن ثم أهم العناصر في زيادة المقدرة التنبؤية للنموذج."[٥]

---

[1] من بحث "هواجس الأيقنة والاختزال وهموم التطوير: ملاحظات حول منهج المسيري في تحليل الظاهرة الصهيونية" لياسر علوي، ضمن "في عالم عبدالوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري" ٢٥٢/١-٢٥٣

[2] الموسوعة للمسيري ١١٠/١

[3] رحلتي الفكرية للمسيري ص٧١

[4] الموسوعة للمسيري ١٢٠/١

[5] المرجع السابق ١٣٠/١

المطلب الثاني: ارتباط النموذج بالواقع.

تمثّل علاقة النموذج بالواقع محكّاً حقيقياً بالنسبة للنموذج (عند المسيري)؛ فهو يرى أن هناك خطرين يشكّلان عائقاً حقيقياً أمام الوصول لنموذج تفسيري مركب.

العائق الأول هو خطر تشيؤ النموذج[1]: أي اعتقاد أنه شئ له وجود خارجي موضوعي، وليس مجرد أداة للتحليل. والخطر الثاني (وسنتكلم عنه في المبحث القادم) هو خطر الصياغة الاختزالية للنموذج، فتكون النتيجة نموذج اختزالي (غير مركب) لا يكون مفيداً في الفهم والتفسير.

فالمسيري يرى أن العلاقة بين النموذج والواقع محكومة بمفهوم المسافة (مرة أخرى يحضر هذا المفهوم) التي تفصل بين النموذج والواقع. فالنموذج (المجرد والنظري) يبنى على معطيات من الواقع، ويحكم عليه من ناحية قدرته التفسيرية من خلال العودة للواقع واختبار النموذج مرةً أخرى هناك[2]. ولكن ثمّة مسافة تفصل بين النموذج والواقع، فهناك تفاعل، ولكن النموذج في النهاية شئ مجرد موجود في الذهن لا خارجه.

يقول المسيري: "نجد أن النماذج الفلسفية لا تفصح عن نفسها بشكل خالص أو متبلور في الواقع الاجتماعي والتاريخي والإنساني، وتظل هناك مسافة تفصل النموذج (المجرد) عن الواقع (المركب)."[3] ويقول: "وكثيرا ما كنت أحذّر طلبتي من تصور أن النموذج "شئ" حقيقي وليس مجرد أداة إدراكية تحليلية."[4] ويقول كذلك: "ثمة انفصال نسبي بين النموذج الفكري المجرد والواقع المادي لابد وأن يأخذه الباحث في الاعتبار."[5]

---

1 المرجع السابق ١١٤/١

2 حوارات مع المسيري تحرير: سوزان حرفي ٢٨٣/١

3 الموسوعة للمسيري ١١٠/١

4 رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٦٦

5 دراسات معرفية للمسيري ص٨٣

والمقصود أن النموذج لا يتطابق مع الواقع (في الأصل) وهـذا عائـد لكـون النمـوذج أداةً للتفسير؛ فإذا تطابق النموذج مع الواقع فقَد هذا المعـنى وصـار بمعـنى مـن المعـاني واقعـاً آخر. ثم إن النموذج (رغم تركيبته) إلا أن الواقع أكثـر تركيبـا وتعقيـداً وتـشابكاً منـه، ولن يستطيع نموذج مهما بلغ من الدقة والتركيب، أن يفـسر كـل أجـزاء الواقـع (كمـا سبق وذكرنا)؛ لأنه إن فعل صار صورة مـن الواقـع، وغايـة الأمـر أن يـسعى صـاحب النموذج وصائغه للوصول به لأعلى درجات التفسير.

ومن الممكن أن نفسر تخوف المسيري مـن تـشيؤ النمـوذج فنقـول: إن هـذا راجـع في جانبٍ منه إلى كون كلمة نموذج نفسها في جـزءٍ مـن الخطـاب الفلـسفي حملـت هـذا الإشكال (إشكال اعتبارها شيئاً له وجود موضـوعي خـارجي)، وهـذا واضـح جـداً في فكرة المُثُل عند أفلاطون مثلاً. جاء في أحد المعاجم الفلسفية: "النمـوذج إمـا أن يكـون لـه وجود في الأعيان كالمثل الأفلاطونية، وإمـا أن يكـون لـه وجـود في الأذهـان كالـصور الفنية."[1] وفي المعجم الفلسفي لجميل صليبا: "النموذج مثال الـشئ، ويطلـق علـى المعـاني المتصورة، وبخاصة على المثل الأفلاطونية القائمة بذا ا."[2]

فـ"وجود [النموذج] في الأعيان"، أو اعتبار كونه قائمةً بذا ا، هـو مـا رفـضه المـسيري، وحذّر منه. وكما طور (وأوجد) المسيري فكـرة المتتاليـة النماذجيـة؛ لتجـاوز إشـكالية غياب العنصر الزماني في النموذج؛ فإنه استحدث ما أسماه بـ (اللحظـة النماذجيـة)؛ لحـلّ إشكالية هذه العلاقة المعقدة (والمشكلة جداً) بين النموذج والواقع.

يقول المسيري: "والنموذج في العادة لا يتحقق أبدا إذ أن الواقع يكـون عـادة أكثـر تركيبـا وتشابكا وعمقا وأقل تبلورا من المتتاليـة النماذجيـة الـتي توجـه فـردا أو مجتمعـا ومـن التركيبة الذهنية التي يتكون منها النموذج ومع هذا فإن هناك لحظـات نـادرة قـد يفـصح فيها النموذج عن مرجعيته النهائية إفصاحا كاملا."[3]

ويقول: "وعلى عكس المتتالية النماذجية طورت مفهوم اللحظـة النماذجيـة. وينطلـق هـذا المفهوم من الإيمان بأن ثمة اختلافا جوهريا بين الواقـع والنمـوذج المهـيمن، وأن النمـوذج لا يمكن أن يتحقق كليةً في الواقع. ولكن هناك لحظات نادرة يقتـرب فيهـا النمـوذج مـن

---

[1] المعجم الفلسفي لمراد وهبة ص٧٠٨

[2] المعجم الفلسفي لجميل صليبا ٥٠٨/٢

[3] الموسوعة للمسيري ١١٧/١

حالة التحقق الكامل. وهذه اللحظة، رغم ندرتها، قد تعبر عن جوهر النموذج أكثر من اللحظات أو الحلقات الأخرى."[١]

ونلحظ هنا أموراً: تأكيد المسيري على ندرة اللحظة النماذجية، أن اللحظة النماذجية هي مرحلة وصول النموذج لذروته في الواقع، أن مفهوم اللحظة النماذجية (وإن كان يشترك مع مفهوم المتتالية النماذجية في كونهما كانا حلاً لمشكلتين واجهتا النموذج) إلا أنه من ناحية علاقة كل منهما بالواقع متقابلان، فالمتتالية تحقّق جزئي للنموذج في الواقع يأخذ شكل حلقات في الزمان والتاريخ، ولكنه تحقّق غير متبلور كاللحظة النماذجية، والمتتالية كذلك تظهر في صورة مراحل متعددة لا لحظة (ومن هنا اختيار المسيري كلمة لحظة المعبرة تماماً عن آنية هذا التلاقي (النادر والبارز في نفس الوقت) بين النموذج والواقع)، وأخيراً (وهذا هو الأهم) أن هذه اللحظة هي أكبر تعبير عن جوهر وحقيقة النموذج، (كيف نصل لمعرفة جوهر النموذج في حال عدم حصول ووقوع هذه اللحظات "النادرة"؟!). ثم إن هذه اللحظة النماذجية (بحسب المسيري) من الممكن أنْ تكون لحظة فكرية (تتمثّل في فلسفة أو كتابات معينة)، أو لحظةً فعلية[٢].

يقول المسيري عن اللحظة النماذجية: "وقد لا تحدث هذه اللحظة أبداً. ولكن افتراضها، مع هذا، أمر مهم من الناحية التحليلية، إذ إنه سيمكن الباحث من تخيل ما هو قائم، وما يمكن أن يكون إن تحققت الظروف المثالية (التي قد لا تتحقق أبداً)، وهي عملية تخيلية توضح للباحث جوهر النموذج ومنطقه وتساعده على رصد الواقع بطريقة ذكية، كما تساعد على ترتيب تفاصيله في إطار ما هو مهم وما هو أقل أهمية، وفي تجاوز الموضوعية المتلقية. وأنا أذهب إلى أن فلسفة داروين وهوبز في عالم الفكر [مثال اللحظة النماذجية في تمظهرها الفكري]، والإبادة النازية لليهود والغجر والمعوقين في عالم السياسة والتاريخ [مثال اللحظة النماذجية في تمظهرها الفعلي] هي لحظة تحقق النموذج المعرفي الحضاري الغربي."[٣]

ونرى هنا (بجلاءٍ) كيف وظّف المسيري هذه اللحظة النماذجية (التي يفترض أن تكون نادرة للغاية) لصالح رؤيته وموقفه من الغرب، فصارت اللحظة النماذجية مؤيدةً لنموذجه دالةً على مقدرته التفسيرية العالية، وعبرت عنه بشكل متبلور ومحدد جداً.

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٧٨

[2] العلمانية للمسيري ٢٤٣/١

[3] حوارات مع المسيري، تحرير: سوزان حرفي ٢٨٨/١

إن المسيري (في اعتقادي) وقع فيما فر منه حين حذّر من تشيؤ النموذج وبين خطر ذلك، ثم جاء بمقولة "اللحظة النماذجية" التي هي تحقّق كامل للنموذج في الواقع!!

فكأنه يرفض إثبات وجود موضوعي خارجي للنموذج، ثم يعود فيثبت هذا الوجود الواقعي، ويلغي المسافة بين "النموذج" والواقع" -حتى إن قيد هذه اللحظة بكونها نادرة-.

ويستمر المسيري في توظيفه للحظة النماذجية حين يحذّر من محاولات بعض حملة النماذج المادية والعلمانية الذين يقومون بتهميش اللحظات النماذجية (التي تفضح نماذجهم وتبين وحشيتها واختزاليتها)، ويزعمون أنها طارئة وشاذّة وغير معبرة عن حقيقة النموذج الذي يؤمنون به.

يقول: "وعادة ما يحاول حملة نموذج ما أن يهمشوا اللحظة النماذجية الكاشفة الدالة باعتبارها مجرد انحراف عن الجوهر (كما تفعل الحضارة الغربية مع اللحظة النازية) ويمكن للدارس من خلال عملية التفكيك ثم إعادة التركيب المتأنية أن يكشف طبيعة النموذج، ومن ثم علاقته الوثيقة (بل العضوية) باللحظة النماذجية."[1]

ومما يتصل بمسألة "علاقة النموذج بالواقع" ما يذكره المسيري ويؤكد عليه باستمرار من أن العلاقة بين فكر الإنسان/المجتمع وسلوكه علاقة احتمالية وليست حتمية أكيدة، وهو ما يعبر عنه المسيري (أحيانا) بالعلاقة بين الفكر والواقع، ومن هنا جاء كلام المسيري عن العلاقة بين أفعال اليهود وتصرفاتهم من جهة، وما يؤمنون به ويعتقدونه ويقرأونه من نصوص يرون أنها مقدسة (التوراة والتلمود وغير ذلك)، فالعلاقة بين هذا وذاك مركبة لأقصى حد، وليست علاقة بسيطة ومباشرة.[2] يقول المسيري: "العلاقة بين الأفكار والواقع ليست حتمية."[3]، ويقول: "العلاقة بين السلوك والإدراك- في تصورنا –علاقة احتمالية."[4]

ويرى المسيري كذلك أن "التصور القائل بأن ثمة تطابقا كاملا بين الإدراك والنية والفكر من ناحية، والواقع والنتيجة من ناحية أخرى يسقط في نفس الواحدية والاختزالية التي يسقط فيها النموذج السلوكي المادي الذي ينكر أهمية الإدراك تماما."[5]

---

[1] الموسوعة للمسيري ١١٧/١-١١٨

[2] المرجع السابق ٦٦/٢

[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٥٠

[4] المرجع السابق ص٢٩٤

[5] المرجع السابق ص٢٩٥، وانظر الموسوعة له ٦٦/٢، وفي الخطاب والمصطلح الصهيوني له ص١٤٨

وهذا عائد عند المسيري إلى أن أفعال الناس وسلوكهم (وواقعهم) أمر مركب، لا يصح تفسيره بهذا الاختزال، وهذه الواحدية السببية. وثمّة سبب ثانٍ وهو أن المسيري يرفض هذه السببية المباشرة؛ لأنه يدخلها في نطاق ما سماه بالسببية الصلبة، التي يفضل عليها السببية الفضفاضة. يقول عن هذا: "يجب أن نؤكد على أن العلاقة بين الفكر والسلوك أو بين العناصر الفكرية الاجتماعية وغيرها من العناصر الأخرى في المجتمع ليست علاقة سببية وإنما علاقة احتمالية سببية فضفاضة (أ تؤدي في معظم الأحيان إلى ب، وقد تؤدي إلى ج تحت ظروف أخرى)، ولذا نجد أن بنية فكرية أو حضارية ما قد تؤدي إلى شئ ما وعكسه."[1]

وبعد أنْ عرفنا الآن أهمية النموذج عند المسيري، وتعريفه، وكيفية صياغته، وعلاقته بكل من الإنسان والواقع-سنتحدث (باختصار) عن مصدر هذه الفكرة عند المسيري، وهل استمدها واستفادها من غيره.

في البدء (وبعيداً عن علاقة التأثر والتأثير المهمة ولكن غير الكافية) نوضح أن المسألة ليست تراكمية دائماً، فقد يكون المسيري ابتكر (فعلاً) فكرة النماذج المعرفية دونَ أنْ يسبقه لذلك أحد من المفكرين والفلاسفة. وقد يكون (أيضاً) مسبوقاً في ذلك (نوعا ما) ولكنه لم يطلّع على هذا السبق، ولم يتأثّر به.

والحقيقة (والله أعلم) أن المسيري تأثّر بفكرة النماذج المعرفية التفسيرية (فهي موجودة ولكن ليس بالصورة التي وضحها المسيري) بشكل جزئي بسيط، ثم نمّى بنفسه الفكرة وطورها، وصارت أساس مشروعه، وقاعدة كتاباته، وعرض لها طويلاً (كما رأينا) مبيناً أهميتها، ومعرفاً، وشارحاً، ومقسماً (كما سنرى).

ومن الممكن إجمال الفلاسفة والمفكرين الذين قدموا أطروحاتٍ مشابهة لفكرة النماذج التفسيرية لدى المسيري :-

أولاً: ماكس فيبر، وهو فيلسوف ألماني تركّزت أبحاثه ودراساته حول علمي الاجتماع والاقتصاد وفلسفتهما، وله كتابات عن فلسفة الدين والحضارة. ويعد ماكس فيبر أحد أبرز المكونين لمرجعية المسيري الفكرية، وقد تأثّر به المسيري كثيراً، وخالفه وانتقد أحيانا. وقد اعتنى ماكس فيبر في كتبه بفكرة النماذج المعرفية، وبنى كثيراً من آرائه على أساسها.

[1] المرجع السابق ص٢٩٦، وانظر دراسات معرفية له ص٣٨٤

وقد تحدث المسيري عن تطوير ماكس فيبر لبعض النماذج المعرفية التحليلية المركبة التي تنظر للظاهرة الإنسانية دون فصل بين مجال وآخر[1] (أي بشكل تركيبي وهذا ما حرص عليه المسيري في نماذجه التحليلة).

وعند حديث المسيري عن معاني كلمة "نموذج" قال: "وكلمة "نموذج" التي أستخدمها قريبة في معناها من مصطلح "النمط المثالي" الذي استخدمه ماكس فيبر أداةً تحليلية. والنمط المثالي ليس حقيقة إمبيريقية أو قانوناً عاماً [وهذا بالضبط ما سعى لتأكيده المسيري ونافح عنه عندما تحدث عن خطورة تشيؤ النموذج]، وإنما هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها في الواقع. أي أننا نقوم بصياغة نموذج افتراضي يكون بمثابة صورة مصغرة نتصور أنها تتطابق مع العلاقات التي تشكل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها، وهذا أمر حتمي لكل من الإدراك الإنساني اليومي ولإجراء أي بحث."[2]

وبالعودةِ إلى الأساس الذي اعتمده فيبر في بناء ما سماه بالنموذج المثالي وأن هذا الأساس يتلخص في "التأكيد على فكرة ما، أو عدة أفكار، أو على وجهة نظر ما، أو عدة وجهات نظر، واستخراج طائفة من الحوادث المعزولة، الغامضة والخفية، التي يكثر العثور عليها أحيانا أو يتضاءل، وربطها بوجهات النظر المختارة من أجل أن ننشئ منها لوحةً متجانسة."[3] نجد هنا أن المسيري لم يتجاوز كثيراً ما من حيث الأصل ما قدمه ماكس فيبر في نماذجه، وإن كان قد طور هذه النماذج.

ثانياً: زيجمونت باومان : هو يهودي من أصل بولندي رحل لإسرائيل وأقام فيها ثلاث سنوات، ثم تركها واستقر في بريطانيا. استفاد المسيري من كتاباته وعده ضمن أبرز المؤثرين في تشكيل مرجعيته الفكرية. والمسيري رغم إشارته لاستفادته من كتابات باومان (خصوصا حول الحداثة وما بعد الحداثة) إلا أنه لم يلمح لفكرة النماذج المعرفية عند باومان، ومدى تأثره بها.

وحول موضوع النماذج المعرفية "يلاحظ أن باومان لم يخصص مساحة كبيرة للتنظير لفكرة النموذج كما فعل المسيري [وهذا يعني أن باومان استخدم النماذج كذلك] في معظم كتاباته، لكنه يستخدم هذا المصطلح من خلال حقل دلالي يربط بين عدة

[1] انظر دراسات معرفية للمسيري ص١٣٧

[2] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣٠٠

[3] عن العالمية الإسلامية الثانية حاج محمد، محمد أبو القاسم ٢٩٦/١، بواسطة: "النماذج التفسيرية : دراسة في الأدوات التحليلية لعبدالوهاب المسيري" لعبدالله إدالوكس ص٢٦٨، انظر السي دي المرفق مع كتاب: "عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"

مفاهيم مثـل "الـنمط" و"نمـط متكـرر" و"الخطـاب الـرئيس" و"النمـوذج النظـري" و"الأيديلوجية المهيمنة للنظام" وأخيراً "العامل الفيصل". والمنـهج الـذي يـستخدمه باومـان في الوصول إلى النموذج في إطار هذا الحقل الدلالي هـو المنـهج نفـسه الـذي اسـتخدمه المسيري، وأعني منهج دراسة الصور ا ازية وتتبع تطورها."[١]
ولا نستطيع الجزم بمقدار تأثّر المسيري بفكرة النموذج عنـد باومـان، وهـل حـصل هـذا التأثر فعلاً؟

ثالثاً: جراهام كينولوتش: أشار الباحث في فكر المسيري د.حجـاج علـي عنـدما تحـدث عـن فكرة النماذج المعرفية عند المسيري إلى أن "كينولـوتش" ألّـف كتابـاً عـام ١٩٧٧م بعنـوان: "السوسيولوجية: تطورها ونماذجهـا الرئيـسة" وضـح فيـه فكـرة النمـاذج عنـده وذكـر خصائصها، وهي في مجملها تكاد تتطابق مـع مـا ذكـره المـسيري عـن النمـاذج التفـسيرية عنده[٢]. ولكن الباحث عاد فقـال: "والنمـوذج المـسيري الـذي يطرحـه المـسيري يتجـاوز خصائص النموذج التي تحدث عنها كينولوتش."[٣]

رابعاً: توماس كون: قدم توماس كون في كتابـه "بنيـة الثـورات العلميـة"[٤] نموذجـاً معرفيـاً، فسر فيه تطور العلوم (الإنسانية والطبيعية) من خلال نموذج محدد يقـرأ انتقـال العلـم (أي علـم أو حقل معرفي) لا بصورة تراكمية وإنما على شكل ثورات، تلغي اللاحقة منها السابقة.
والنموذج الذي قدمه كون ينتمي إلى تاريخ العلوم، وفلسفة العلـم، ولا يمكـن أن يطبـق علـى حالات وظواهر إنسانية جزئية، وهذا الفرق أحـد الفـروق الأساسـية بـين النمـوذج المعـرفي الذي قرره كون، وبين النموذج المعرفي عند المسيري، باعتباره أداة تحليلية.
وقد عرض الباحث نصر عارف[٥] بالتفصيل للخلط الـذي (نـشأ عنـد بعـض البـاحثين) بـين النموذجين المعرفيين (عند المسيري وكون)، ووضح الفروق الرئيسة بينهما، مبينـاً مـا يمتـاز بـه نموذج المسيري.
ثم قال الباحث نصر عارف: "نجد أن ما قدمـه المـسيري في أعمالـه المتعـددة وعلـى رأسـها موسوعة الصهيونية يعتبر بلا أدنى شك تجاوزاً معرفياً، وبخطـوات بعيـدة، لأطروحـات تومـاس

[1] من بحث حجاج علي "المقاربة ا ازية للحداثة في كتابات عبدالوهاب المسيري وزيجمونت باومان" ضمن "عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده" ص٢٩٧و٢٩٨
[2] المرجع السابق ص٢٧٣و٢٧٤
[3] المرجع السابق ص٢٧٥
[4] والكتاب قد صدر في ترجمة عربية ضمن سلسلة "عالم المعرفة" الصادرة عن ا لس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، ترجمة : شوقي جلال، ١٩٩٢م
[5] انظر بحثه "النماذج المعرفية عند المسيري وكون" ضمن "في عالم عبدالوهاب المسيري : حوار نقدي حضاري" ١/١٨٤-١٩٧

كون. بل يعتبر مرحلة جديدة في تطور العلاقة بين العلم والفلسفة بصفة عامة، وبين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بصفة أكثر خصوصية. ولو أن إسهامات المسيري قد رصدت باللغة الإنجليزية ولم يكن اسمه "عبدالوهاب"؛ لاعتبرت أطروحته ثورةً في إبستمولوجيا العلوم الاجتماعية والإنسانية."[1]

ولذا؛ (ورغم علمنا بأسبقية أطروحة كون، وإدراكنا لمدى ذيوعها وانتشارها)؛ فإننا نستطيع الجزم أن فكرة النموذج لا يصح إرجاعها (ولو بشكل جزئي) لما كتبه كون في "بنية الثورات العلمية"؛ لأن المجال (والمستوى) الذي تناقشه أطروحة كون أكثر عمومية (وبكثير) مما قدمه المسيري.

وقبل أن أختم هذا المبحث أريد أنْ أقول (ودون مبالغة) : إن ما أنجزه المسيري حول فكرة النماذج يستحق أن يكون (عن جدارةٍ) علامةً فارقةً في تاريخ الفكر المعاصر.

فقد تجاوز (وبمراحل) كثيراً من الكتابات السابقة، وقدم طريقةً جديدةً في التفكير المركب، ومحاولات الفهم والتفسير. حتى أن بعض المهتمين بفكر المسيري أشاروا إلى أن إنجاز المسيري للنموذج التفسيري يفوق في أهميته أنجاز فرنسيس بيكون حول المنطق الجديد.[2]

---

[1] المرجع السابق ١٨٤/١

[2] انظر مثلاً ما قاله علي الديري في "خرائط عبدالوهاب المسيري التفسيرية" وهي في الأصل محاضرة ألقاها علي الديري في ١٧يوليو ٢٠٠٨، وأقامتها جمعية مقاومة التطبيع البحرينية، في قاعة فلسطين، في جمعية وعد، وهي موجودة في مدونة "جيران الأرشيفية" على الشبكة العنكبوتية على الرابط : http://aldairy.ws/?p=654

المبحث الثاني: أقسام النماذج.

لهذا المبحث أهميته الكبرى؛ لأن المسيري يقسم النماذج بأكثر من اعتبار، ويختلف مراده ـا من سياق لسياق بناءً على ما يقابلها. لذا؛ كان لابد أن نعرض لأقسام النماذج بالتوضيح وصفاً وتحليلاً.

وقبل الدخول في المقصود يلزمنا أن نشير إلى أن المسيري يرى أن النموذج المعرفي التفسيري من الممكن أن يكون مفسراً لظاهرة، وقد يكون مفسراً لنص، وفي الحالتين هناك نقاط التقاء واختلاف. يقول المسيري: "ينبغي ملاحظة أن النص عادةً ما يكون أكثر تماسكا ووحدةً من الظاهرة التي تتسم بقدر من التناثر. ولذا؛ فإن صياغة النموذج لدراسة الظواهر تختلف عن صياغة النموذج لدراسة النصوص، ومع هذا فإن ثمة وحدة أساسية بين الأمرين."[1]

يرى المسيري أنه من الممكن أن تقسم النماذج قسمة ثلاثية تندرج تحتها بقية النماذج، فهناك نموذج مثالي: وهو النموذج المعلن المفترض، ويحوي في العادة مثاليات أخلاقية (قد لا تكون مطبقة ومؤثرة).

والنموذج الثاني هو النموذج الفعال: وهو النموذج الحاكم والمسيطر فعلا على أفكار وسلوك المجتمعات. أما النموذج الثالث: فهو النموذج الفردي الذي يفكر (ويفعل) بعض أبناء المجتمعات بناءً عليه، متجاهلين (أو رافضين) النموذجين السابقين (المثالي والفعال)[2].

وقد قسم المسيري النماذج بأكثر من اعتبار (وعلى أكثر من أساس)، ولكنه ركّز على التفريق بين نموذجين هما: النموذج المركب، والنموذج الاختزالي (البسيط).

---

[1] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣٠٧

[2] انظر: حوارات مع المسيري، تحرير: سوزان حرفي ٢٨٣/١-٢٨٤

وحذّر المسيري من النماذج الاختزالية[1]، وبين آليـات الاختـزال، وأسـباب شـيوعه وذيوعـه، وعرض لأبرز النماذج الاختزالية.

يقول المسيري: "إذا تمت عملية التفكيـك والتركيـب في إطـار اختـزالي فـإن ثمـرة العمليـة ستكون نموذجا اختزاليا، أما إذا تمت في إطار مركب، فإن الثمرة ستكون نموذجا مركبا."[2]

إن موقف المسيري من الاختزال والنماذج الاختزالية مرتبط تمـام الارتبـاط برفـضه للموضـوعية المتلقية، والرصد التلقائي دون تفسير أو تحليل.

يقول المسيري: ""يتسم النموذج الاختـزالي بأنـه ثمـرة الرصـد المباشـر (الموضـوعي المـادي المتلقي) للواقع الإنساني، وهو رصد يتم عادة من خـلال بعـض القوالـب الإدراكيـة الـشائعة التي لا ترى إلا الظاهرة أو البنية الظـاهرة ولا تتجـاوز الـسطح لتـصل إلى شـبكة العلاقـات المركبة التي تعطي لأي ظاهرة إنسانية هويتها وفرادتها ومنحناهـا الخـاص. ولأن هـذه القوالـب الإدراكية والنماذج الاختزالية لا تتجاوز الـسطح، فإنهـا تقـوم بتبـسيط الظـواهر الإنـسانية وتسطيحها وتحجب عنا أبعادها الحقيقية، وكأن الظـواهر الإنـسانية لا تختلـف عـن الظـواهر الطبيعية. لكن الواقع الإنساني مختلف عن عالم الطبيعة."[3]

وقد عرف المسيري الاختزال بأنه "عملية فـصل الحقـائق والوقـائع عـن سـياقها الاجتمـاعي والتاريخي، ومن ثم يمكن فرض أي معنى عليها واستخلاص أية نتائج منها."[4]

وقد وضح المسيري أبرز آليات الاختزال فقال: "ومعظم الحقـائق الـتي يـأتي بهـا الاختزاليـون حقائق موضوعية ووقائع ثابتة حدثت تحت سمع النـاس وبـصرهم، فهـم لا يختلقـون الحقـائق (في أغلب الأحيان) وإنما يجتزئونها، ولكن كثيرا مـا تكـون الحقـائق الـتي يـذكرونها تافهـة هامشية جزئية لا علاقة لها بالحقيقة الكلية."[5]

وكما أنّ إبراز الهامشي آلية اختزالية، فكذلك "إغفال عنـصر لـه مقـدرة تفـسيرية مـن أهـم آليات الاختزال."[6]

ومن آليات الاختزال كذلك (كما ذكر المسيري) ما يمكـن أنْ نـسميه بالواحديـة الـسببية، أي إرجاع ظاهرة مركبة متعددة الأسباب، إلى سبب واحد؛ فإن ذلـك يعـد اختـزالا (حـتى لـو كان السبب المُشار إليه فعالاً ومحورياً). يقول المسيري: "التفـسيرات الـسريعة المباشـرة تختـزل

---

[1] الموسوعة للمسيري ١١٤/١

[2] المرجع السابق ١٣٠/١

[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٤٥

[4] الموسوعة للمسيري ١٥٦/١، وانظر دفاع عن الإنسان له ص٣٣٣

[5] المرجع السابق ١٤٩/١

[6] دفاع عن الإنسان للمسيري ص١٦٣

الظواهر في بعد واحد روحي أو مادي، وهي لا يمكن أن تقدم تفسيرا كافيا للظواهر الإنسانية."[1]

وأبرز مخاطر وآفات الاختزال هي الوقوع في الثنائيات المتعارضة، والانزلاق نحو الاستقطابات الحادة في التحليل والتفسير فإما هذا أو ذاك.[2] ثم إن "مقدرة النماذج الاختزالية على ربط العناصر المختلفة ضعيفة بسبب اختزاليتها وانغلاقها، ولذا فإن مقدرتها على التعميم [أي التعميم المبرهن الصحيح] ضعيفة أيضا. والعكس أيضا صحيح، فالنماذج الاختزالية تسقط في التعميم [أي التعميم الكاسح الخاطئ]."[3]

ومن آفات وعيوب النماذج الاختزالية التي أشار لها المسيري أن النماذج الاختزالية غير مفيدة في باب الممارسة.[4] وهذا يظهر اهتمام المسيري بموضوع الممارسة (في مرحلتيه الشيوعية والإسلامية) الثورية حينما كان ماركسيا، والنضالية العربية الإسلامية التي تجلت في موقفه من القضية الفلسطينية، ومحاربة الاستبداد.

لم يكتفِ المسيري بهذا بل تجاوز ذلك نحو تفسير شيوع النماذج الاختزالية وهيمنتها، وقد ذكر عدداً من الأسباب في ذلك[5]، كسيطرة وسائل الإعلام وانتشار دورها وهي (في الغالب) تتبنى النماذج الاختزالية مما أثّر بدوره سلباً على الأفراد والمجتمعات.

ومن الأسباب انتشار وهم الموضوعية المتلقية، وبروز الصورة كوسيلة ووسيط أساسي لنقل المعلومة مع ما فيها من اختزال وأيقنة.

لكن أهم الأسباب على الإطلاق هو سهولة الاختزال وقدرة الجميع عليه، وما تبعثه النماذج الاختزالية في نفس صاحبها من رضاً وسرور. وما يقابل ذلك من صعوبة شديدة في نحت وصياغة النماذج المركبة التي تفسر الظاهرة بشكل شامل ومركب.

يقول المسيري: "حينما لا يفهم الإنسان شيئا فإنه كثيرا ما يلجأ إلى تفسيرات اختزالية...تريحه من عناء التفكير."[6] ويقول: "العقل الشعبي لا يميل إلى التمييز بين الظلال المختلفة بل يميل إلى إدراك الواقع من خلال نماذج مختزلة له."[7] ويقول كذلك: "والعقل

---

[1] المرجع السابق ص٢٩٠

[2] الموسوعة للمسيري ٤٧/١

[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣٢١

[4] المرجع السابق ص٣٣٣

[5] انظر : المرجع السابق ص٣٢٤ إلى ٣٢٧

[6] الموسوعة للمسيري ١٤٩/١

[7] المرجع السابق ١٨٣/٢

الإنساني منذ أن وجد الإنسان، دائم البحث عن صيغة بسيطة يمكنه عن طريقها تفسير كل شئ والتحكم في كل شئ وحل كل مشكلاته."[1]

فالنماذج الاختزالية مريحةٌ وسهلة، بخلاف النماذج المركبة.

بقي أنْ نقول: إن المسيري تحدث وبإسهاب وفي مواطن متفرقة من كتبه عن أبرز النماذج الاختزالية، وقد بدى لي من خلال استقرائي لما كتب أنه من الممكن إيجاز النماذج الاختزالية في ثلاثة أقسام:

١- النموذج العلمي (المادي) : وهو (باختصار) النموذج الذي يختزلُ الإنسان في جانبه المادي، مغفلاً تركيبية الإنسان.

٢- النموذج العنصري : فالمسيري يضع الفكري العنصري عامةً (وبكل تفريعاته) في خانة التفكير الاختزالي؛ لأنه "ينحو نحو تجريد الضحية من خصائصها الإنسانية المركبة والمتعينة بوصفها كيانا إنسانيا له سلبياته وإيجابياته حتى تتحول إلى شئ مجرد يجسد سمةً أو جوهرا معينا."[2]، ثم إن النظرية الاختزالية تعد فشلاً وإخفاقاً معرفيا؛ "لأن الخريطة الإدراكية التي تفرزها مثل هذه الرؤية تتسم بأنها عامة رمادية كالحة سطحية واحدية لا تساعد كثيراً في فهم الواقع."[3] وقد دعم الاختزال العلمي الاختزال العنصري، حصلَ ذلك حينما قدم بعض علماء الأحياء مسوغات للعنصرية، ومنحوها سنداً علمياً زائفا من خلال التمييز بين الأعراق وطرق تفكيرهم وتركيبة عقولهم[4].

٣- النموذج التآمري : والتفكير التآمري الذي يتبنى "نظرية المؤامرة" يصنفه المسيري باعتباره تفكيراً اختزالياً؛ لأنه يرجع الظواهر ويقرأها من زاويةٍ واحدة هي زاوية المؤامرات، و"الفكر التآمري فكر كسول؛ ولذا يميل إلى التبسيط والاختزال."[5] ومن هنا جاءت كلّ كتابات المسيري الرافضة لفكرة تآمر اليهود، "وبروتوكولات حكماء صهيون" واعتبارها وثيقة مزيفة مختلقة لا أصل لها ولا أساس.[6] ولكن كثيراً من الكتاب لم يفهموا حقيقة موقف المسيري حول موضوع المؤامرة، والصواب أن المسيري ينكر الفكر التآمري كآلة تحليلية نلجأ إليها كلما أعيتنا الحيل، وضعفنا في الرد

---

1 دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣٢٥، وانظر: العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٥١

2 المرجع السابق ص١١٨، وانظر: في الأدب والفكر له ص٨٠

3 في الخطاب والمصطلح الصهيوني للمسيري ص٢٠٦

4 انظر مثلاً : الفلسفة المادية للمسيري ص١٨١و١٨٢

5 حوارات مع المسيري، تحرير : سوزان حرفي ٢٧٤/٤

6 انظر: المرجع السابق ٢٧٦/٤

والمقاومة. ولكن المسيري -نفسه- لا ينكر وجود مخططات (ولا مؤامرات) قد يقوم بها الأعداء فهذا موجود وشواهده معلومة معروفة وكثيرة في الماضي والحاضر. ولكن المرفوض هو تبني النموذج التآمري (الاختزالي) كأداة دائمة تريحنا من عناء التفكير والتفسير المركب الذي يصل بنا بر الحقيقة. يقول المسيري: "لا يمكن أن ننكر وجود مؤامرات، ولكن مثل هذه المؤامرات لا يمكن فهمها إلا في إطار مخطط، والمخطط هو جزء من توجه استراتيجي عام يمكن فهمه وتحليله وإدراك إبعاده، فهو يعبر عن نفسه من خلال أنماط متكررة، ولهذا يمكن التصدي له. أما المؤامرة فهي خطة سرية يحيكها بعض الأفراد في غرفة مغلقة ثم يضعون نصوصها في كتاب سري صغير يقومون على تنفيذه."[1] وأحب أنبه هنا إلى أن النماذج الاختزالية وإنْ عرضنا لها بهذا التقسيم لضرورة البيان والتوضيح، إلا أنها قد تلتقي وتتقاطع، يقول المسيري: "ومن الممكن أن يلتقي النموذجان الاختزاليان، التآمري والعلمي."[2]، وكذلك قد يلتقي النموذجان العنصري والتآمري كما هو في الحال مع فكرة المؤامرة اليهودية التي يتقاطع فيها التفكير التآمري (الاختزالي) مع التفكير العنصري الديني (الاختزالي) من وجهة نظر المسيري.

ويقابل النموذج الاختزالي النموذج المركب، وقد كان محور حديثنا فيما مضى.

وقد ساهمت دراسة المسيري للأدب في ميله نحو النماذج المركبة[3]؛ لما في الأدب من تركيب وإنسانية. ولعل أكبر مزايا النماذج المركبة تتجلى في إظهار "العلاقة بين عنصرين قد يبدو لأول وهلة وكأنه لا علاقة بين الواحد والآخر."[4]

وقد تكلّم المسيري عن أقسام النماذج تبعاً لأسسٍ مختلفة، وسنعرض في الجدول التوضيحي التالي لأهم النماذج الواردة في خطاب المسيري[5].

---

[1] البروتوكولات واليهودية والصهيونية للمسيري ص٤٣و٤٤

[2] الموسوعة للمسيري ١٥٣/١

[3] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٧٩

[4] المرجع السابق ص٣٩٩، وانظر دفاع عن الإنسان له ص١٧٩

[5] انظر لهذا التقسيم (والتوضيح) الوارد في الجدول الموسوعة للمسيري ١٣٣/١-١٣٤-١٣٥، وثمّة إحالات أخرى سترد في موطنها

النموذج الثاني	النموذج الأول	أساس التفريق
النموذج الإدراكي الكامن: لا ينشأ عن وعي، ويشبه قواعد اللغة الأم بالنسبة للمتحدثين بها، ويفضل تسمية هذه النماذج بالمنظومة. "من أهم وظائف النموذج وظيفته الإدراكية الإنسانية الفطرية، فهو يحتوي على رؤية الإنسان للكون (مسلماته الكلية) التي يرتب الحقائق وينظم المعلومات على أساسها، وذلك أثناء أبسط عمليات الإدراك."[1]	النموذج التحليلي: يستخدم عن وعي، وقد يتطابق هذا النموذج أحياناً مع النموذج الإدراكي (الفطري).	الوعي أو عدم الوعي
نماذج تفسيرية احتمالية: لا تزال فرضية منفتحة.	نماذج تفسيرية مستقرة: اكتسبت قدراً معقولاً من اليقينية.	يقينية النموذج واستقراره واحتماليته

[1] الموسوعة للمسيري ١١٥/١

نوعية التفكيك والتركيب	النموذج التفكيكي: يكتفي بالتفكيك دون إعادة تركيب.	النموذج التأسيسي: يعيد التفسير من خلال مسلمات ورؤية جديدة.
الانفتاح والانغلاق	النموذج المنغلق أو نموذج التكامل العضوي: عناصره معروفة ومضبوطة، وتكون النتائج كامنة تماماً في المقدمات.	النموذج المفتوح أو الفضفاض أو نموذج التكامل غير العضوي: إذا كان يعترف بالمجهول، ويحتوي على عناصر من المعروف والمستقر وعناصر أخرى احتمالية. يقول المسيري: "نحن نسمي النماذج المركبة "نماذج التكامل غير العضوي"."[1]
التركيب والاختزال	النموذج الاختزالي: إذا كان بسيطاً ينطوي على عنصر واحد، أو عنصرين.	النموذج المركب: إذا كان منفتحاً، وينطوي على عدة عناصر.
درجة ارتباط النموذج بالزمان أو المكان أو تجرده منهما	نموذج بنيوي أو تزامني: يركز على البنية وحدها دون التعاقب التاريخي، ويبهت فيه عنصر الزمان أو يختفي. وقد نستمر في التجريد حتى نصل إلى النموذج الأولي، ويمكن أن يستمر التجريد أكثر فيصل بنا إلى النماذج الرياضية أو اللغوية وهذه هي النماذج البنيوية.	نموذج تعاقبي: إذا كان عنصر الزمان والمكان واضحاً فيه.

[1] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٣١٦

هدف صاحب النموذج	نموذج موضوعي: يتعامل صاحبه مع الواقع باعتباره مجموعة من العلاقات المباشرة والبسيطة التي يمكن تسجيلها ورصدها بدقة.	نموذج تفسيري: يتعامل صاحبه مع الواقع باعتباره مجموعة علاقات بعضها معروف وبعضها الآخر غير معروف، ولا يمكن رد كل هذه العناصر إلى قوانين عامة مجردة، بل لابد أن نقنع بقدر من التفسير المعقول.
مفهوم العقل وعلاقته بالواقع وطبيعة الإدراك	نموذج متلقي: ينطوي على تصور للعقل باعتباره سلبياً متلقياً.	نموذج اجتهادي: يرى العقل مبدعاً في أية عملية إدراكية.
فكرة التراكم والتوليد	نموذج تراكمي: اكتساب المعرفة عملية تراكمية.	نموذج توليدي: اكتساب المعرفة ليس عملية تراكمية وحسب، بل هو كذلك توليد وإبداع. يقول المسيري: : "ونحن نفضل استخدام نموذج توليدي في تحليل الظواهر الإنسانية؛ لأنه أكثر تفسيرية وتركيبية، دون أن نرفض بطبيعة الحال النماذج التحليلية التراكمية."[1]

[1] دراسات معرفية للمسيري ص١٢٧

الواقعية والمثالية	نموذج مثـالي: ويـأتي بمعـنى المتخيل، أو غير المتحقق بعد.	نموذج مثالي: ولكـن بمعـنى المتجاوز للمادة، الذي يحـوي عناصر غير مادية، فهو يقابـل النموذج الواقعي أو المادي.

الصورة المجازية والأساسية الكامنة	نماذج عضوية: يقول المسيري: : "ويلاحظ أن النماذج العضوية يمكن أن تتأرجح بين التمركز حول الإنسان والتمركز حول الطبيعة/المادة، أما النماذج الآلية فهي دائما متمركزة حول الطبيعة المادة."[1] ويقسم المسيري النموذج العضوي إلى قسمين قسم متمركز حول الذات ففيه نوع تجاوز، وآخر متمركز حول الطبيعة/المادة يعبر عنه المسيري بالعضوي الشمولي. ورغم التناقض بين النموذجين الآلي والعضوي الشمولي إلا أن الاختلاف بينهما طفيف ومرجعيتهما واحدة. "ولعل الفارق بين النموذجين هو أن الطبيعة العضوية لا يمكن فهمها تماما، فهي مليئة بالأسرار، على عكس الطبيعة الآلية التي يمكن فهمها."[1]	نماذج آلية: "ويلاحظ أن الحركات الشمولية (النازية-الصهيونية-الماركسية) تدور في إطار النماذج العضوية، وكذا الفكر العرقي الغربي وأدبيات الإمبريالية، أما الليبرالية فتتأرجح بين نموذج عضوي شمولي ونموذج آلي."[2] " ويعود النموذج الآلي إلى الفكر اليوناني القديم، ولكنه اكتسب مركزية مع الثورة التجارية وفي عصر النهضة."[3]

[1] اللغة والمجاز للمسيري ص٣١

يقول المسيري: "ورغم أننا قمنا بفصل هذه النماذج بعضها عن بعض، فإن هذه ضرورة تحليلية وحسب،فكل النماذج رغم اختلاف بنيتها ومضامينها مترابطة."[٤]

[1] المرجع السابق ص٣٧
[2] اللغة والمجاز للمسيري ص٣٥
[3] المرجع السابق ص٣٩
[4] الموسوعة للمسيري ١٣٥/١

المبحث الثالث: النماذج الثلاثة الرئيسة.

رأينا أن فكرة النماذج عند المسيري لم تأتِ دفعة واحدة، بل تطورت على مراحل وفي فترات متباعدة حتى وصلت إلى الشكل المتبلور الذي اعتمده المسيري.

وقد ذكرنا بعض أقسام النماذج، وبينا شيئاً من أنواعها، ولكن المسيري أثناء كتابته للموسوعة قد طور ثلاثة نماذج أساسية، واعتمد عليها كثيراً، حتى صارت موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مجرد تطبيق واختبار لها.

وهذه النماذج الثلاثة [الحلولية الكمونية-العلمانية الشاملة-الجماعات الوظيفية] تعد بامتياز ذروة ما أنجزه المسيري في باب النماذج الذي نظّر له (وطبقّه) كثيراً.

ولم يصل المسيري لهذه النماذج في فترة قصيرة، بل استغرق وصوله لها، ومن ثم تطويرها واختبارها وقتاً طويلاً، وقد وصلَ المسيري لبعض هذه النماذج قبل بعضها الآخر.

فقد طور المسيري عددا من النماذج لدراسة الجماعات اليهودية فبدأ بنموذج الجماعات الوظيفية ثم اكتشف حقيقة بديهيةً غابت عن الكثيرين وهي أن الظاهرة اليهودية (ابتداء من عصر النهضة في الغرب) تحولت تدريجيا إلى ظاهرة غربية بالدرجة الأولى ولكن تاريخ الحضارة الغربية الحديثة من عصر النهضة هو تاريخ التحديث والتغريب والعلمنة الجزئية والشاملة فكان لابد من توسيع نطاق هذا النموذج ليشمل هذه الرؤية، فطور المسيري نموذجا آخر هو العلمانية الشاملة وهو نموذج أكثر اتساعا من نموذج الجماعات الوظيفية وأكثر عمومية، ثم استخدم في دراسة تطور اليهودية نموذج الحلولية الكمونية الواحدية مقابل نموذج التوحيد والتجاوز وذكر أن الصراع بين النموذجين يشكل التوتر الأساسي في اليهودية وفي كل الأديان.[1]

فكانت البداية بنموذج الجماعة الوظيفية، ومنه انتقل المسيري لنموذج العلمانية الشاملة، حتى وصلَ (فيما بعد) للنموذج الأعم والأكثر تجريدا (نموذج الحلولية الكمونية).

وقد كان المسيري دقيقاً عندما تكلّم عن هذه النماذج، فذكر أنه "طورها" ولم يقل إنه "اكتشفها" أو "اخترعها"، فهذه النماذج (كما ذكر المسيري) قد تكلّم وأشار لها بعض المفكرين والدارسين (خصوصاً في الغرب)، ووضع بعض هؤلاء أيديهم على جزءٍ إشكالا ا، وقد أشار المسيري نفسه لهذا عند حديثه عن كل نموذج من هذه النماذج، ولكن المسيري كان أكثرهم وعياً وإدراكاً لها، ومن ثم أقدرهم على بلور ا وتطويرها، وتحديد معالمها، واختبارها والتأكد من مقدر ا التفسيرية.

---

[1] الموسوعة للمسيري ٣٧/١

ومن الأمور التي يجب التنبيه عليها أن هذه النماذج ليست هي النمـاذج الوحيـدة الـتي توصـل لها المسيري، فقد مرت معنا نماذج متعددة مما تبناه المسيري وطوره، وسـيأتي معنـا ذكـر نمـاذج أخرى، ولكن المقصود أن هذه النماذج الثلاثة هي الأهم على الإطلاق؛ ولـذا أفردنـا لهـا هـذا المبحث.

وقد اتضحت هذه النماذج تماماً في ذهن المسيري أثناء كتابتـه للموسـوعة، ولم تكـن متبلـورة قبل ذلك، وتعرض لها (بالتفصيل) في الموسوعة على مستويين: تنظيراً، وتطبيقاً.

واستغرق التنظير لهذه النماذج في الموسوعة غالـب الجـزء الأول وهـو (الإطـار النظـري)، ثم طبق المسيري هذه النماذج بشكل مذهل وعميق علـى الجماعـات اليهوديـة في العـالم في بقيـة الأجزاء. يقول المسيري: "وهذه الموسـوعة قامـت بتطـوير نمـاذج ثلاثـة أساسـية: الحلوليـة الكمونية الواحدية – العلمانية الشاملة – الجماعات الوظيفية، ثم حاولـت تحديـد معـالم هـذه النماذج، ثم قامت باختبارها عن طريق تطبيقها على حالة محـددة هـي الجماعـات اليهوديـة في العالم."[1]

ويقول كذلك: "ونحن في كثير من الدراسات نـستخدم نموذجـا مركبـا يتكـون بـدوره مـن عدة نماذج مركبة...[إلى أنْ قـال]...[و]هـذه النمـاذج الثلاثـة هـي: الحلوليـة الكمونيـة الواحدية، والعلمانية الشاملة، والجماعة الوظيفية. ومن خـلال هـذه النمـاذج الثلاثـة، تمكنـا من أن نربط بين العناصر غير المتجانسة التي تكونُ الظاهرةَ موضع الدراسـة، كمـا أننـا ربطنـا الحالات التي ندرسها بالقضايا السياسية والاجتماعية والإنسانية الكبرى."[2]

وبعد كتابة المسيري للموسوعة أفرد كتابين مهمين لشرح وبيـان نمـوذجي : العلمانيـة الـشاملة والجماعات الوظيفية. فنـشر "العلمانيـة الجزئيـة والعلمانيـة الـشاملة" في جـزأين، ثم نـشر "الجماعات الوظيفية اليهودية"، وغالب هـذين الكتـابين (باسـتثناء مـواطن -خـصوصا مـن كتابه عن العلمانية-) مأخوذ من أجزاءَ من الموسوعة، وقد أشار المسيري لذلك.

وكتاب المسيري عن العلمانية (بجزأيه) هو في الأصل جزءٌ من موسـوعة ثانيـة كتبـها المـسيري، ولكنه مات(رحمه الله) قبل أن ينشرها. وتتكون هذه الموسوعة من أربعـة أجـزاء، يمثّـل كتـاب العلمانية منها جزأين، وتمثّل الحلولية جزأها الأول، ويمثّل موضـوع "مـا بعـد الحداثـة" جزأهـا الرابع. وقد تعجل المسيري نشر الجزأين المتعلقين بالعلمانية لأهميته، كما ذكر ذلك.[3]

---

[1] الموسوعة للمسيري ٣٥/١

[2] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٦٩

[3] انظر العلمانية للمسيري ٥/١

يقول المسيري: "بعد أن انتهيت من الموسوعة، وجدت أنه قد يكون من المفيد التأمل فيما كتبت لأصل إلى بعض التعميمات، فكتبت ما يقرب من أربعة مجلدات أدرس فيها منهجي والأطروحات النظرية الأساسية. (وقد وجدت أنها طويلة للغاية فقمت بتلخيصها في المجلد الأول من الموسوعة الحالية. كما قمت بإعادة كتابة لمعظم أجزاء الموسوعة بعد أن ازدادت النماذج التحليلية وضوحا في ذهني)."[١]

وليس مرادنا في هذا المبحث التوسع في الكلام على كل نموذج من هذه النماذج؛ فهذا خارج عن المقصود، ويطول معه البحث، وسنكتفي بتوضيح مراد المسيري من هذه النماذج، وأوجه التقاء كل نموذج منها مع النموذجين الآخرين، على أنْ نبسط القول في الفصول القادمة (تحليلاً ونقداً) لنموذج "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة".

يرى المسيري أن هناك نقطة مشتركة تجمع هذه النماذج مع بعضها، وتتلخص هذه النقطة فيما يسميه المسيري بالواحدية وإنكار التجاوز، وتتفاوت هذه النماذج الثلاثة تفاوتاً كبيراً من حيث درجة بروز وظهور هذه الواحدية، ومجال تبديها كذلك.

يقول المسيري: "والنقطة المشتركة بين كل هذه النماذج أنها واحدية تنكر التجاوز وتلغي الثنائيات الفضفاضة والحيز الإنساني...[إلى أنْ قال]...فثمة محور مشترك وسمة أساسية، وهي الواحدية الكاملة، والتي تتبدى على مستويات مختلفة. فالحلولية الكمونية تتبدى بالدرجة الأولى على المستوى الديني والمعرفي (الكلي والنهائي)، بينما تتبدى الجماعات الوظيفية أساسا على المستوى الاقتصادي والوظيفي، أما العلمانية والإمبريالية الشاملة فإنها تتبدى بشكل مكثف على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ولقد قلنا "بالدرجة الأولى"و " أساسا" و"بشكل مكثف" عن عمد، لأن كل نموذج يتبدى في واقع الأمر على كل المستويات، وكل ما في الأمر أنه قد يتبدى بشكل أكثر كثافة على مستوى معين دون المستويات الأخرى ."[٢] ويقول كذلك: "ما يجمع هذه النماذج الثلاثة (الجماعة الوظيفية-الحلولية-العلمانية الشاملة) هو أنها تؤدي في نهاية الأمر إلى الواحدية وإلى استيعاب الجزء والتفاصيل في الكل، والخاص في العام، والإنساني في الطبيعي."[٣]

ورغم تأكيد المسيري على هذا التشابك (والتداخل) بين هذه النماذج الثلاثة، إلا أنه يلفت الانتباه إلى وجود قدر من الاختلاف والتفاوت[٤]، يمنح كل نموذج خصوصيته وهويته.

---

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٨٠و٣٨١

[2] الموسوعة للمسيري ٣٨/١، وانظر: دفاع عن الإنسان له ص٣٤٣و٣٤٤

[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٤

[4] الموسوعة للمسيري ١١٢/١

ومن أبرز مظاهر الاختلاف والتفاوت بين هذه النماذج، هو تفاوت البعد الزماني فيها.

يقول المسيري : "كل نموذج من النماذج الثلاثة الفرعية (الحلولية الكمونية – العلمانية الشاملة- الجماعة الوظيفية) له استقلاله عن النموذجين الآخرين، وكل سياق له آلياته وحركياته وسماته، ويتفاوت البعد الزماني في النماذج الثلاثة، فهو أكثر وضوحا في نموذج الجماعة الوظيفية، ويكاد يتلاشى في نموذج الحلولية، ولكن النماذج كلها مع هذا تتلاقى وتتقاطع."[1]

وقد أكّد المسيري على أن التداخل والتلاقي بين نموذجي الحلولية والعلمانية كبير يكاد يصل لدرجة التطابق، وهو يتجاوز بمراحل التداخل بين نموذج الجماعات الوظيفية مع كل من نموذج الحلولية ونموذج العلمانية. وهذا عائد في جانبٍ منه إلى المستوى الذي يتعامل معه نموذجا الحلولية والعلمانية مقارنةً بالمستوى الذي يتعامل معه نموذج الجماعات الوظيفية.

يقول المسيري: "استخدمت في الموسوعة ثلاثة نماذج، النموذج الأول والثاني مترابطان هما الحلولية والعلمانية الشاملة [وهذا لا يعني أنه ليس ثمّة ترابط وتداخل بين هذين النموذجين من جهة ونموذج الجماعات الوظيفية من جهة أخرى، ولكن مستوى الترابط بين هذين النموذجين أكبر]، تعاملت من خلالهما مع المستوى العام للظواهر اليهودية والصهيونية والإسرائيلية...أما النموذج الثالث، نموذج الجماعات الوظيفية، فقد استخدمته للتعامل مع مستويات أكثر تخصصا."[2]

ويقول كذلك: "النماذج التحليلية الأساسية تداخلت، فنموذج الحلولية تداخل مع نموذج العلمانية الشاملة، وهذان تداخلا بدورهما مع نموذج الجماعة الوظيفية."[3]

وحتى من ناحية الأهمية والرتبة، فالمسيري يقدم نموذجي الحلولية والعلمانية على غيرهما من النماذج (كنموذج الجماعات الوظيفية)، ويصفهما بأنهما النموذجان الأساسيان في كتاباته.[4]

---

[1] المرجع السابق ٣٨/١، وانظر دفاع عن الإنسان له ص٣٤٣

[2] رحلتي الفكرية للمسيري ص٥٧٩

[3] المرجع السابق ص٥٤٣

[4] المرجع السابق ص٣٨٠

المطلب الأول: نموذج الحلولية الكمونية الواحدية.

لابد أن نستحضر هنا ما أوردناه في الفصل الثاني حينما تكلمنا عن رؤية المسيري، وذكرنا أن المسيري يرى أن المرجعيةَ مرجعيتان: متجاوزة وكامنة، والمرجعية المتجاوزة (في الأصل كما عند المسيري) هي التي تؤمن بإله واحد مفارق. أما الإيمان بأكثر من إله، أو الإيمان بإلهٍ حال في الكون، أو عدم الإيمان بإله والإيمان بأي مركزٍ آخر غير مفارق فهو في النهاية حلولية وكمون.

وفي سياق تمييزه بين التوحيد والحلول يقول المسيري : "نرى أن ثمة تضادا بين التوحيد والحلولية الكمونية، فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد، قادر فاعل عادل، قائم بذاته، واجب الوجود، منزه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون المفارق له الذي يمنحه التماسك."[1]

والحلولية في نظر المسيري هي: "مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن كل ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد، مكتفٍ بذاته يحتوي على مركزه وركيزته الأساسية (مطلقة) داخلة."[2]، ويقول المسيري كذلك: "الحلولية تعني حلول الإله في الأشياء حتى يتوحد بها ولا يوجد مستقلاً عنها فتصبح المخلوقات في قداسة الخالق مساوية له فترد كل الأشياء إلى مبدأ واحد، كامن في المادة لا ويعلو عليها."[3]

وقد توصل المسيري لتعريف الحلولية بذات الطريقة التي عرف بها النموذج، وقد ذكرنا هذا سابقا. فبعد أن استعرض المسيري أبرز المصطلحات الدالّة على فكرة الحلول، نقّب عن النموذج الكامن وراءها، ثم صاغ مفهوم الحلولية.[4]

ويعد مفهوم الحلولية أهم نموذج من نماذج المسيري المعرفية[5]، وهو لفظٌ مستعملٌ قديماً في التراثين الإسلامي والمسيحي، ولكن المسيري وسع من نطاق استعماله، وربطه بالمادية والعلمانية[6]، فلم يكن استدعاؤه لهذا المصطلح استدعاءً تقليدياً، "واستخدام المسيري له له

---

[1] الموسوعة للمسيري ١٩٨/١، وانظر العلمانية له ١١٨/٢

[2] المرجع السابق ٢٨/٨

[3] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣١٤و٣١٥

[4] الموسوعة للمسيري ١٨١/١

[5] انظر : عبدالوهاب المسيري : من المادية إلى الإنسانية الإسلامية لممدوح الشيخ ص٢٤٢

[6] انظر : بحث هبة رؤوف عزت "العقل العربي عندما يكون موسوعيا وإنسانيا: المسيري مفكراً شاملاً" ضمن "في عالم عبدالوهاب المسيري : حوار نقدي حضاري" ٢٨/١

دلالةٌ هامة وهي رغبته في التواصل مع التراث مستخدماً له مغازلاً إياه عبر مصطلح هام في نموذجه التفسيري."[1]

والحلولية (كما وضح المسيري) على درجاتٍ مختلفة متفاوتة، وتمثّل وحدة الوجود آخر مراحلها (وأخطرها). يقول المسيري: "كلمة حلول تفيد درجات مختلفة من الحلول تشكل وحدة الوجود آخر درجاتها وأكثرها غلوا وتطرفا"[2] ويقول المسيري: "فالحلول الإلهي يأخذ درجات منتهاها وحدة الوجود"[3]، "ولا تصل المنظومة الحلولية الكمونية الواحدية دائما إلى مرحلة وحدة الوجود دفعة واحدة، فثمة درجات من تركز الحلول والكمون في الكون."[4]

ويذهب المسيري إلى أن هناك صورتان لوحدة الوجود: الأولى روحية (حلولية بإله)، والثانية مادية (حلولية بدون إله)، وهاتان متطابقتان، والفرق بينهما غير مؤثر، فكلاهما واحدي.

يقول المسيري: "وحدة الوجود الروحية لا تختلف كثيرا عن وحدة الوجود المادية. فالذوبان في الإله مثل الذوبان في الطبيعة هو ذوبان في الكل وفقدان للوعي والمسئولية"[5]، فـ"وحدة الوجود الروحية (الصوفية) هي ذاتها وحدة الوجود المادية."[6]

"ووحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية [عنده] قد يختلفان في بعض الأوجه الفرعية إلا أنهما يتفقان في الأساسيات والبنية فكلاهما يرى أن العالم يتكون من جوهر واحد."[7] فـ"لا يوجد إذن أي فارق بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية إلا في التسمية...ولا فرق بين أن يقول المرء " لا موجود إلا هو " (أي الإله، بالمعنى الحرفي) أو "لا موجود إلا هي" (أي : الطبيعة/المادة)."[8]

وعن انتقال الحلولية (ووحدة الوجود) من هيئتها الدينية إلى صورتها المادية[9]؛ فإن المسيري يؤكّد دائماً على دور الفيلسوف إسبينوزا في هذا الأمر، ويرى أنه كان السبب الرئيس في

[1] من بحث أحمد حمدي حسن "رؤية المسيري للتنشوية" ص٥٠٧ ضمن السي دي المرفق مع كتاب عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده.

[2] الموسوعة للمسيري ١٨٢/١

[3] العلمانية للمسيري ٣٤٧/٢

[4] الموسوعة للمسيري ١٩٦/١

[5] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٨٦

[6] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٨٣

[7] الموسوعة للمسيري ١٩٦/١

[8] المرجع السابق ١٩٧/١، وانظر الموسوعة كذلك ٣٨٤/١ و٣٠/٥

[9] الموسوعة للمسيري ١٤٤/١

هذا التحول الكبير، ولا يكتفي المسيري بهذا السبب وإن كان مؤثراً بل يصوغ متتالية نماذجية مفترضة للحلولية بصورتيها.[1]

يقول المسيري: "إسبينوزا هو الذي نادى بتعادل وترادف الإله والطبيعة، أي كمون الإله في الطبيعة، أي أن الإله والطبيعة (وكل الأشياء) جوهر واحد."[2] ويقول: "يمكننا أن نقول أن إسبينوزا ألّه الطبيعةَ وطبع الإله، وتطبيع الإله شكلٌ من أشكال التجسد الدائم والمستمر."[3]

والغرب يتجه اليوم نحو التمييز بين وحدتي الوجود الروحية والمادية على اعتبار قدم الأولى وحداثة الثانية.[4]

والمسيري يركّز على ذكر بعض مظاهر الفكر الحلولي، ويرى في هذا السياق أن فكر عبدالله ابن سبأ، والبهائيين، وبعض الحركات الباطنية وغلاة الشيعة، داخلٌ ضمن إطار الفكر الحلولي الكموني.[5] وتتبع المسيري لمظاهر الفكر الحلولي والتأثر به تتجاوز هذا إلى قوله أنه عثر على اتجاهات حلولية في فكر روجيه جارودي، وإعجاب الأخير بفكر ابن عربي خاصة في نظرية الخلق المستمر ثم قال: "وهي مسألة تحتاج إلى إعادة نظر منه، وإن كان هذا الاتجاه الحلولي (الذي أرى أنه معادٍ للاتجاه الإيماني) أمراً متغلغلاً في كتابات كثير من الإسلاميين."[6]

لكن أهم مظاهر الخطاب الحلولي عند المسيري على الإطلاق هي الفلسفة الهيجلية المثالية، فالمسيري يرى أنها فلسفة واحدية صارمة، وهجومه على فلسفة هيجل، وانتقاده لها استغرق جزءاً غير يسيرٍ من كتبه، والمواطن التي يمكن الاستشهاد بها على ذلك تضيق عن الحصر. يقول مثلاً: "والخطاب التحليلي (الفلسفي وغير الفلسفي) الشائع في معظم أنحاء العالم خطاب هيجلي، أي حلولي كموني [فالحلولية والهيجلية متساويان]."[7]، فـ"الفلسفة المثالية الألمانية (رغم مثاليتها وحديثها عن التجاوز والتعالي) هي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير فلسفة حلولية كمونية،فالتجاوز والتعالي فيها يظل يدور في إطار المرجعية الكامنة."[8]

ويقول كذلك : "تلخص التعبيرات القرآنية: "إن هي إلا حياتنا الدنيا" و "ما هي إلا حياتنا

---

[1] انظر رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٨٣ إلى ٣٨٥

[2] الموسوعة للمسيري ١٨٣/١

[3] المرجع السابق ٣٨٣/٣

[4] المرجع السابق ١٨٤/١

[5] المرجع السابق ٢٣٥/٤ وانظر رحلتي الفكرية للمسيري ٣٩٥

[6] رحلتي الفكرية للمسيري ص٥٢٥

[7] الموسوعة للمسيري ١٨٤/١

[8] المرجع السابق ١٨٤/١

الدنيا نموت ونحيا" الموقف الحلولي الكموني الواحدي المادي أو العلمانية الشاملة ببساطة وبلاغة. فالمرجعية الوحيدة هي الدنيا وعالم الحواس الخمس والعقل المادي الذي يتواصل مع العالم المادي من خلال الحواس الخمس...[إلى أنْ قال]...ولعل الصيغة الهيجلية في الحديث عن اتحاد المقدس بالزمني والفكرة بالطبيعة والإله بالتاريخ...من أكثر الصيغ تركيبا وأكثرها شيوعا للتعبير عن الحلولية الكمونية والواحدية المادية/الروحية."[1]

ويدعم المسيري إلحاقه الهيجلية بالفلسفات الحلولية، بقوله: إن أتباع هيجل صرحوا بما لم يصرح به[2]، فأنجزوا مشروع هيجل الحقيقي (كما يرى المسيري) فصار الجدل الهيجلي يقف على قدميه الماديتين الصلبتين[3]، تماما كما يقول الماركسيون.

فالمسيري ينظر للهيجلية كونها فلسفة واحدية، تتغطى بقشرة مثالية، لكنها قشرة زائفة ما تلبثُ أن تسقط فينكشف وجهها المادي الحقيقي، وهذا ما حصل لاحقاً.

والثنائية التي تنطوي عليها الهيجلية ثنائية مؤقتة غير فعالة، لأن الغلبة في النهاية كانت (كما يرى المسيري) لصالح النموذج الواحدي المادي. والسبب في حصول كل هذا هو عدم وجود حدود ومسافات فاصلة بين المطلق والنسبي في إطار الفكر الهيجلي، فثمة اتحاد وتواصل مباشر نشأ عنه غلبةُ أحد طرفي الثنائية الواهية.

ولو انتقلنا إلى الصفات التي يرى المسيري أنها تنطبق على المنظومات الحلولية لأمكن تلخيصها في ثلاث فقرات :-

١- الاستقطاب الحاد داخل أي منظومة حلولية، ووجود الثنائيات الصلبة.[4]

٢- التقديس دون النظر أو الالتفات إلى مصدر القداسة. يقول المسيري: "وتسمية مصدر القداسة في المنظومات الحلولية ليست أمرا مهما، إذ أن الحلول يجعل المادة المقدسة أكثر أهمية من مصدر القداسة."[5]

٣- يرتبط العقل الحلولي بالمكان دون الزمان[6]؛ وهذا راجع لكون الزمان هو محل حدوث المتقابلات، فهو أكثر تركيباً من المكان الذي يعد أكثر اقتراباً للمادة من الزمان.

---

[1] المرجع السابق ٢٠١/١، وانظر: الموسوعة كذلك ٤٠٧/٢-٤٠٨، ورحلتي الفكرية للمسيري ص٢٧٦

[2] انظر العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٩٠

[3] العلمانية للمسيري ١٦٩/١

[4] الموسوعة للمسيري ٩٩/١

[5] رحلتي الفكرية للمسيري ص٦٠٧، وانظر: العلمانية له ٤٢٢/٢، واللغة والمجاز له ص١٨٦

[6] اللغة والمجاز للمسيري ص٥٨

المطلب الثاني: نموذج العلمانية الشاملة.

وهذا النموذج هو أهم نماذج المسيري التفسيرية (بعد نموذج الحلولية). وينطلق المسيري في هذا النموذج من التعريف الشائع للعلمانية بـ"فصل الدين عن الدولة"، لم يعد تعريفاً كافياً، ومعبراً عما وصلت له العلمانية اليوم. وأساس هذا التحول في العلمانية راجع إلى تغول الدولة وتعاظم دورها، وكثرة أدواتها وقوتها؛ فالدولة التي طالب البعض بفصلها عن الدين سابقاً، ليست هي الدولة التي نراها اليوم.

فقسم المسيري العلمانية لقسمين: الأول: جزئي يتطابق تقريباً مع التعريف السابق والشائع، والقسم الثاني هو العلمانية الشاملة وهو يشكّل بصورة ما انفصالاً بين الإنسان من ناحية، والقيم (دينية وإنسانية وأخلاقية) والأديان من ناحية أخرى.

يقول المسيري عن العلمانية الجزئية : "وتختلف العلمانية الشاملة عن العلمانية الجزئية في أن الأخيرة رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بفصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعني : "المؤسسات الكهنوتية"، أما الدولة فهي تعني مؤسسات الدولة المختلفة. ويوسع البعض هذا التعريف ليعني فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها. ونحن نسمي هذه الصيغة علمانية جزئية؛ لأن الدولة التي يشير إليها التعريف هي دولة صغيرة لم تكن قد تغولت بعد ولم تكن قد طورت مؤسساتها التربوية والأمنية المختلفة التي تمكّنها من محاصرة المواطن أينما كان، ولذا تركت له رقعة واسعة يتحرك فيها ويديرها حسب منظومته القيمية، وهي جزئية لأنها تلزم الصمت تماما بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد النهائية والكلية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة وفي كثير من جوانب حياته العامة، الأمر الذي يعني أنها صيغة تترك حيزا واسعا للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة، بل ولقيم الدينية مادامت لا تتدخل في عالم السياسة (بالمعنى المحدد). أي أنها صيغة لا تسقط في النسبية أو العدمية، وهذه الصيغة هي الشائعة بين الناس في الشرق والغرب، بل بين الكثير من المفكرين العلمانيين."[1]

أما العلمانية الشاملة "فهي التي يمكن أن نسميها أيضاً "العلمانية الطبيعية/المادية" أو "العلمانية العدمية" هي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايتها، إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن العالم (الإنسان والطبيعة)."[2]

---

[1] الجماعات الوظيفية للمسيري ص٥٦

[2] الموسوعة للمسيري ٣٢/٨

المطلب الثالث: نموذج الجماعات الوظيفية.

يتميز هذا النموذج عن النموذجين السابقين، بأنه منتمٍ بصورة واضحة لعالم الاجتماع، وهو يتعامل مع مستويات (وظواهر) أقل عمومية من سابقيه.

والجماعات الوظيفية "هي مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع التقليدي [يقابل المجتمع التقليدي (ويسمى أحياناً بالتراحمي) -في خطاب المسيري- المجتمع الحديث (العلماني أو التعاقدي)] بإسناد وظائف شتى إليها ويرى أعضاء هذا المجتمع أنهم لا يمكنهم الاضطلاع بها لأسباب مختلفة...ويتوارث أعضاء الجماعة الوظيفية الخبرات في مجال تخصصهم الوظيفي عبر الأجيال ويحتكرونها بل ويتوحدون معها...وهي عملية يساعد عليها مجتمع الأغلبية؛ لأنه يعرف عضو الجماعة الوظيفية من خلال وظيفته وحسب (لا من خلال إنسانيته المتكاملة)."[١]

وتكون العلاقات السائدة بين أعضاء الجماعة الوظيفية ومن حولهم من أعضاء المجتمع علاقة تعاقدية لا تراحمية. وهذا النموذج الذي يقدمه المسيري نموذج قديم جديد[٢]، ومعنى ذلك أنه مبثوث موجود في كتابات بعض فلاسفة علم الاجتماع، ولكن المسيري طوره وصقله.

ولم يتبلور هذا النموذج بصورة واضحة في ذهن المسيري إلا حينما كان في الرياض في نهاية الثمانينيات[٣]، ولم يطوره المسيري بشكل حاسم (أي: بصورة شبه نهائية) إلا أثناء كتابة الموسوعة.[٤]

يقول المسيري: "ظاهرة الجماعات الوظيفية، في شكلها المتبلور، هي ظاهرة خاصة بالمجتمعات التقليدية (التراحمية). والظاهرة ككل تعبير عن محاولة المجتمع التقليدي الحفاظ على تراحمه وطهره وقداسته، عن طريق تركيز التعاقد والحوسلة في مجموعة بشرية صغيرة."[٥]، فوجود الجماعة الوظيفية دليلٌ على سلامة المجتمع؛ لأن المجتمع لم يرد أن ينخرط في هذه المهن التي قد تكون مشينة، أو تكون معادية للمجتمع نفسه،ومن هنا نفهم تسمية المسيري لبعض الجماعات الوظيفية بالعميلة؛ لأنهم كانوا أداةً في يد أعداء المجتمع كما فعل الاستعمار في فترة من الفترات.

---

[1] المرجع السابق ٣٦/٨-٣٧

[2] دفاع عن الإنسان للمسيري ص١١

[3] المرجع السابق ص٣٣

[4] المرجع السابق ص٣٥

[5] المرجع السابق ص٢٧٢

وقد طور المسيري فكرة الجماعات الوظيفية فتحدث عن الإنسان الوظيفي، الذي يعرف في ضوء مهنته، وإن لم يكن منخرطاً في جماعة وظيفية، وتكلم كذلك عن الدولة الوظيفية وضرب لها مثلاً بإسرائيل، فهي تقوم بمهمة محددة منوطة بها من الغرب حسب تصور المسيري.

المطلب الرابع: العلاقة بين النماذج الثلاثة الأساسية.

هناك قابلية كبيرة لدى أعضاء الجماعات الوظيفية في تبني الفكر الحلولي، وهذا عائد في جزءٍ منه للعزلة التي يفرضها عليهم المجتمع. يقول المسيري: "نجد أن أعضاء الجماعات الوظيفية من حملة الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية (الروحية / المادية)."[1] ويقول كذلك: "أعضاء الجماعة الوظيفية الوسيطة يرجعون دائما مرجعا حلوليا في رؤيتهم للكون، فهم يرون أن الإله يحل فيهم، ولذا فهم –حسب ظنهم– يتمتعون بقداسة خاصة تعزلهم عن المجتمع."[2]

أما العلاقة بين الجماعة الوظيفية والعلمانية أظهر (وبكثير) من العلاقة بين الجماعة الوظيفية والحلولية؛ لأن كلا من نموذجي العلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية ارتبطا بمفهوم الدولة، فلما كانت الدولة ضعيفة (أو هامشية وغائبة) في المجتمع التقليدي لم تكن قادرة على علمنة كل المجتمع، فظلّت الجماعة الوظيفية حاضرة متميزة بعملها الذي لا يضطلع به بقية أعضاء المجتمع، ولكن تغول الدولة وهيمنتها، وقدرتها على علمنة كل شئ والوصول لكل شئ قضى على خصوصية الجماعة الوظيفية، فصار المجتمع مضطراً للقيام بدور الجماعة الوظيفية. ومن هنا صارت غالب المجتمعات اليوم مجتمعات وظيفية، وتقلصت كثيراً مساحة عدم القبول ببعض الأعمال والمهن التي كانت في بعض المجتمعات حتى وقت قريب مرفوضة منبوذة.

يقول المسيري : "ثمة علاقة بين سمات الجماعة الوظيفية...والرؤية المعرفية العلمانية. ونحن نذهب إلى أن المجتمع العلماني الحديث يستند إلى فكرة القانون الطبيعي/المادي والتعاقد ومبدأ المنفعة واللذة. وتظهر الدولة القومية المركزي العلمانية التي تضطلع بدور الجماعة الوظيفية وتقضي على كل الجماعات والمؤسسات الوسيطة والجماعات الوظيفية وتحول كلّ أعضاء المجتمع إلى مواطنين يتم توظيفهم وحوسلتهم لصالح الدولة القومية ولأي هدف يقرره القائمون عليها ومن ذلك تحقيق اللذة والمنفعة لأعضاء المجتمع."[3] ولذا؛ لم يعد "من قبيل الصدفة أن أعضاء الجماعات الوظيفية إما من حملة الفكر العلماني أو ممن عندهم قابلية عالية للعلمنة."[4] وبهذا نكون قد تحدثنا عن علاقة الجماعة الوظيفية بكل من نموذجي الحلولية الواحدية، والعلمانية الشاملة، فيما يبقى بحثُ علاقة نموذج العلمانية الشاملة بالحلولية الكمونية مؤجلاً لموطنه من هذا البحث بإذن الله.

---

[1] الموسوعة للمسيري ٣٨/١

[2] المرجع السابق ٣٢/٥

[3] المرجع السابق ٣٨٧/١-٣٨٨

[4] الجماعات الوظيفية للمسيري ص٧١، وانظر الموسوعة له ٣٨/١، والعلمانية له ١٣٨/١

الفصل الثالث :
تعريف العلمانية وتاريخها عند المسيري

تمهيد:

كان الحديث في الفصول السابقة مقدمةً ضرورية لتحليل ونقد رؤية المسيري حول العلمنة، فقد طور المسيري نموذجاً تفسيرياً خاصاً بِهِ أسماه: نموذج العلمانية الجزئية والشاملة، ولا يسعنا فهم وإدراك أبعاد هذا النموذج (ومن ثم نقده حسب الرؤية الشرعية) دون معرفة أولية بما فصلناه فيما مضى من مباحث وفصول. حيث عرفنا في الفصل الأول الإطار النظري المهيمن على رؤية المسيري الفلسفية، فأدركنا أبعاد رؤيته للإله والكون والإنسان، وبينا أن مرتكزات هذه الرؤية شكّلت المنظار الذي يحاكم به المسيري القضايا الوجودية والمعرفية. ثم فصلنا القول بعد ذلك في فكرة النماذج التفسيرية لديه، وكيف شكّل النموذج التفسيري حجر الزاوية في بنيان المسيري المعرفي، وسنرى أثر ذلك جلياً (بعون الله) حين نتحدث عن رؤية المسيري للعلمانية الجزئية والشاملة؛ لأنها في النهاية عبارة عن نموذج تفسيري أساسي طوره المسيري وطبقه في أبحاثه ودراساته. ثم أسهبنا لاحقاً في الحديث عن النموذج الحضاري الغربي عند المسيري، وكيف ينظر المسيري للغرب نظرةً نقديةً فاحصة متجاوزاً بذلك النظرة المتلقية (والسائدة) عن الحضارة الغربية.

ومع أهمية ما سبق واعتباره أساساً للكلام حول العلمنة عند المسيري، فإن لكلام المسيري حول العلمانية خصوصيةً تميزه عن باقي كتاباته، ولعل مرد هذه الخصوصية (والله أعلم) يعود إلى الحساسية التاريخية التي ارتبطت بمصطلح العلمانية، وشدة النزاع والاختلاف حولها قبولاً ورفضاً، مع ما ارتبط به طرح المسيري حول العلمانية من التباس شديد تمثّل بغموض موقفه من حاكمية الشريعة، وغير ذلك مما سنبحثه مفصلاً فيما يأتي.

وبالعموم، فإن أطروحة المسيري حول العلمنة تمثّل جزءاً أساسياً من مشروعه الفكري العام، لا يقل أهميةً عن دراساته وكتاباته حول اليهودية والصهيونية التي عُرف واشتهر بها، بل ثمّة ترابط وثيق بين دراساته حول العلمنة ودراساته حول اليهودية والصهيونية. إذ يؤكد المسيري أن اختبار رؤيته في العلمانية الجزئية والشاملة على المجتمع الصهيوني يثبت مدى فاعلية هذا النموذج وقدرته التفسيرية العالية[1]؛ ولذا فإن كلاماً طويلاً عن نموذج العلمانية الجزئية والشاملة أدرجه المسيري في الجزء الأول (والأهم) من موسوعته الأم، وكذلك فإن الجزء الثاني من كتابه حول العلمانية تركّز حول تطبيقات العلمانية الجزئية والشاملة على الجماعات اليهودية في العالم.

---

[1] العلمانية للمسيري ٩/١

وعن هذا يقول فهمي هويدي : "قراءة المسيري للعلمانية وتفكيكه أسسها الفلسفية والاجتماعية لا يقل أهمية وتميزا عن جهده في مواجهة المشروع الصهيوني"[1]، كما وصف ممدوح الشيخ ما كتبه المسيري في "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" بأنه عمله الفكري الأهم بعد الموسوعة.[2]

وحين أراد فهمي جدعان في كتابه "الخلاص النهائي" تقييم الكتابة العربية الجادة حول العلمانية اختار أربعة كتاب مثّلوا بحسب جدعان قمة الكتابات العربية التي عالجت مشكلة العلمانية حالياً؛ وهم : عبدالوهاب المسيري وبرهان غليون وعادل ضاهر وعزيز العظمة.

وإذا ما تركنا المسيري يحدثنا عن السياق الزمني الذي طور فيه رؤيته حول العلمنة، فسيخبرنا أن نموذجه التفسيري المتعلق بالعلمانية بدأ يتكامل أثناء كتابته لكتاب الفردوس الأرضي، فهي رؤية مبكرة إلى حد ما ترافقت مع تحولات عميقة عاشها المسيري في ذلك الوقت.[3] وفي هذا إشارة قيمة ينبغي علينا التقاطها تتعلق بضعف المكون الديني (والإسلامي خصوصاً) في صياغة المسيري لنموذج العلمانية الشاملة والجزئية. ففترة بلورة النموذج كما يشير لها المسيري كانت في أواخر السبعينات وبدايات الثمانينات تقريباً. وهي فترة كان العامل الديني خلالها خافتاً في رؤية المسيري العامة. ولكنها مرحلة برزت فيها بقوة انتقادات المسيري للنموذج المادي في صورته الشيوعية، ونزوع المسيري نحو التجاوز من خلال الإنسان والسعي نحو تأكيد جوهرية القيم الإنسانية والأخلاقية، وهذا ما تثبته طريقة تقييم المسيري لأطروحات المفكرين تجاه العلمنة.

من أجل هذا كله أحببت أن أخص رؤية المسيري للعلمنة بالبحث والدراسة نظراً لأهمية الموضوع وخطورته، وشيوع كتابات المسيري رحمه الله وذيوع آرائه، مع ما لها من قابلية وجاذبية في نفوس الدارسين والقراء خاصةً الشباب منهم. فجوهر بحثي وأساسه عرض رؤية المسيري للعلمنة بشكلٍ وافٍ (بإذن الله) مع التحليل والنقد. وسيكون الكلام مقسماً على ثلاثة فصول:-

١. أركّز فيه على الطريقة التي توصل المسيري من خلالها لنموذج العلمانية الجزئية والشاملة، مع ذكر الدواعي التي دعته لتبني هذا النموذج، وبيان حقيقة موقفه من مصطلح العلمانية.

---

[1] من كلام فهمي هويدي ضمن بحثه "المجاهد على جبهتي الصهيونية والعلمانية" انظر : "في عالم عبدالوهاب المسيري" ٤٤١/٢

[2] انظر "عبدالوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية الإسلامية" لممدوح الشيخ ص٢٢٢

[3] رحلتي الفكرية للمسيري ص٤٠٠

٢. يبحثُ هذا الفصل في معنى العلمانية الجزئية عند المسيري، وعلاقتها بالشريعة الإسلامية، مع تفصيل القول (نقداً وتحليلاً) حول نظرة المسيري لعلاقة الدولة (أو السياسة) بالدين.
٣. أناقش في هذا الفصل صور العلمانية الشاملة عند المسيري وآلياتها البنيوية الكامنة كما يراها.

وعلى هذا؛ فقد قسمت هذا الفصل لخمسة مباحث، يركز الأول منها على الطريق الذي سلكه المسيري وصولاً لصياغة نموذجه الخاص بالعلمنة، فيما يتحدث المبحث الثاني عن الرؤية التي يطرحها المسيري كإطار زمني تاريخي للعلمنة. ويناقش المبحث الثالث موقف المسيري من تعريف العلمانية معجمياً، ويناقش المبحث الرابع موقفه من مفهوم العلمانية والنقاشات الدائرة حوله، وأختم هذا الفصل بمبحثٍ هام أناقش فيه المسيري الذي ربطَ مصطلح "العلمانية" بعدد من المصطلحات المقاربة.

المبحث الأول: صياغة المسيري لنموذج العلمنة.

يقر عامة الباحثين (ومنهم المسيري) أن مصطلح العلمانية مصطلح جدليٌ خلافيٌ غير محدد الملامح، وأن ثمّة اختلافاً في المعنى الحقيقي للعلمانية. غير أن هذا الخلاف لا يلغي حقيقة وجود جوهر حقيقي للعلمنة نفسها. فالمسيري يعتبر مصطلح العلمانية مشكلاً فعلاً، وأنه غير محدد الأبعاد والتضمينات[١]، ويقول عن ذلك: "مصطلح العلمانية مصطلح خلافي جدا شأنه شأن المصطلحات الأخرى (التحديث) (التنوير) (العولمة) شاع استخدامها، وانقسم الناس بشأنها بين مؤيد ومعارض. ولعل مصطلح العلمانية بالذات من أكثر المصطلحات إثارة للفرقة إذْ يتم الحوار والشجار حوله بحدة واضحة تعطي انطباعا بأنه محدد المعاني والأبعاد والتضمينات، ولكننا لو دققنا النظر قليلا لوجدنا أن الأمر أبعد ما يكون عن ذلك"[٢]. وهذا الإقرار من المسيري بخلافية المصطلح متوقع ومفسر، إذْ لو كان مصطلحاً لا خلاف حوله ولا نزاع لما كتب المسيري وغيره حول العلمانية شرحاً وتحليلاً وبياناً، فالإشكال الذي يحيطُ بمصطلح العلمانية على جميع المستويات (معجمياً-مفهومياً-تاريخياً) استدعى البحث والكتابة حوله.

وقد أشار باحثون آخرون لما أشار له المسيري بعبارات متفاوتة، فيقول أحدهم: "يوجد من العلمانيات بقدر ما يوجد من العلمانيين."[٣] ويعني بذلك أن ثمّةَ اختلافاً وتمايزاً كبيراً في تحديد معنى العلمانية وتطبيقها يصل إلى عدد المنتمين للعلمانية أنفسِهم، فكيف بمن يرفض العلمانية ابتداءً؟!

ويشير رفعت السعيد إلى أن العلمانية ليست نسقاً واحداً، ويرى أنه من الخطأ القول بعلمانية واحدة فهناك علمانيات متعددة لكل واحدة منها خصائصها وسماتها.[4] ولكن علينا أن ندرك أنْ ندرك أن كثيراً من العلمانيين يتعمدون المبالغة في تصوير الخلاف حول جوهر العلمانية وكأن العلمنة ليس لها حقيقة نهائية، وغاية بعضهم من وراء ذلك التشغيب على كل المشروعات الهادفة لمحاربة العلمانية أو مواجهتها.

ومما له دلالة كبيرة في هذا الباب أن المسيري فكّر في اطّراح مصطلح العلمانية واستخدام مصطلح آخر يفي بالغرض المعرفي الذي يرمي إليه؛ ليخرج نفسه من أزمة يراها ملازمة

---

[1] العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص١١

[2] العلمانية للمسيري ١٥/١

[3] من كلام عبدالوهاب بوطالب انظر حواراً أجري معه في كتاب العلمانية مفاهيم ملتبسة تحرير لحسن وريغ وأشرف عبدالقادر ص١٥

[4] انظر حواراً أجري معه ضمن كتاب العلمانية مفاهيم ملتبسة تحرير : لحسن وريغ وأشرف عبدالقادر ص٣٨

لمصطلح العلمانية، ولكنه تراجع عن هذا الخطوة وبرر تخليه عنها للصعوبة المعرفية التي تحيط بالفكرة.

يقول المسيري: "إن مصطلح علمانية شأنه شأن مفهوم علمانية مبهم ومختلط وخلافي لأقصى درجة ولو كان الأمر بيدنا لاستغنينا تماما عنه واستخدمنا بعض المصطلحات الأخرى (وخصوصا مصطلح "نزع القداسة" أو "الواحدية المادية") نظرا لأنها مصطلحات أكثر شمولا وأكثر عمقا ودقة من لفظ العلمانية كما أنها مصطلحات جديدة غير محملة بأعباء أو خلافات أيديولوجية وعقائدية حادة كما هو الحال مع لفظ علمانية.

ولكن هناك إشكالية تواجهنا جميعا وهي أن هذا المصطلح [العلمانية] قد أحرز شيوعا غير عادي بين دعاة العلمانية وأعدائها وبين أعضاء النخبة والجماهير على حد سواء. ولذا؛ فلا مناص من استخدامه فالبدء من نقطة الصفر مسألة مستحيلة في مثل هذه الأمور..."[1]

وهذا النص للمسيري في غاية الأهمية، حيث نراه ناطقاً بالتردد الكبير الذي اجتاح المسيري أثناء تطويره لنموذج العلمانية، ونرى (كذلك) تخوف المسيري منذ البداية من إساءة فهم كلامه، نظراً لقدم الصراع حول العلمانية وجذريته، وحصول اصطفاف حاد ورهيب قبولاً ورفضاً للعلمانية مما يعيق الفهم المجرد للمصطلح وتطبيقاته. وبرر المسيري تركه الإقدام على الخطوة المذكورة بأن هذا عائد للشيوع الذي حازه مصطلح العلمانية، مع ملاحظتنا (وبناءً على كلام المسيري نفسه) أنه شيوع ترافق مع التباس واختلاط في دلالة المصطلح.

ثم إن المسيري لم يكتفِ بالتنبيه على جدلية مصطلح العلمانية (كما فعل غيره)، بل أتبع ذلك (وفي أكثر من موضع) بسرد وتفصيل أسباب ذلك.

والأسباب التي جعلت تعريف العلمانية مشكلاً بحسب المسيري متعددة منها[2]:-

١- إشكالية العلمانيتين: أي شيوع تعريف العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة وهو ما سطّح القضية، حيثُ يذهب المسيري إلى أن العلمانية تجاوزت هذا التعريف بكثير، وصارت أكثر شمولية منه، وهذا السبب هو الذي يلح المسيري عليه باستمرار، ويرى العلمانية (وفقاً للنموذج الذي يتبناه) علمانيتين لا علمانية واحدةً، وهو ما سنذكره لاحقاً (بعون الله).

٢- تصور أن العلمانية مجموعة أفكار وممارسات واضحة، الأمر الذي أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنيوية، ويرجع المسيري عامة الإخفاقات في

[1] العلمانية للمسيري ٥٠/١، وانظر العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص ٥٢
[2] انظر : المرجع السابق ١٥/١-١٦

مواجهة آليات العلمنة الشاملة إلى هذا السبب، فالخطأ في فهم العلمنة (كما يكرر دائماً) يؤدي إلى الخطأ في معالجتها.

٣- تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة، لا متتالية آخذة في التحقق، فالعلمانية لها تاريخ، والدارسون درسوا العلمانية حسب ما هو قائم ولم يدرسوا متتالية العلمانية.

٤- إخفاق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، الأمر الذي أدى إلى تعدد المصطلحات التي تصف جوانب وتجليات مختلفة لنفس الظاهرة، ولمّا كانت كثير من أفكارنا ودراساتنا تبعاً للأطروحات الغربية فإن الدراسات العربية لإشكالية العلمنة توقّفت كما توقّفت الدراسات الغربية.

٥- استقرار معنى مصطلح العلمانية في الغرب في الستينات، إذ ظن الجميع أن معناه قد تحدد واستقر ولكن في الآونة الأخيرة ظهرت دراسات تتناول الموضوع من منظور جديد، وهذا السبب من الممكن إرجاعه لما ذُكر في الفقرتين الأولى والثالثة.

٦- حدوث مراجعة للمصطلح في العالم العربي وهو ما أدى إلى صلح بين القوميين العلمانيين والإيمانيين[1]، وهو سبب أساسي (في نظر المسيري) اتكأ عليه كثيراً، لتبرير صياغته الجديدة للنموذج العلماني، فهو يذكر أن هذه المراجعات لمصطلح العلمانية في الشرق والغرب زادت المصطلح إبهاماً وغموضاً، وتأكيداً على وجود مشكلة العلمانيتين المذكورة في الفقرة الأولى.[2]

٧- تعدد الغرب نفسه الذي كان المسرح الأول لظهور العلمانية كظاهرة تاريخية/اجتماعية، فالتشكيل الحضاري الغربي ليس واحداً، وثمّة تفاوت كبير بين تجربة كل تشكيل حضاري مع العلمنة، وهذا الأمر أثّر بطبيعة الحال في تعريف العلمانية بصورة مغايرة.[3]

---

[1] هذا تعبير المسيري نفسه ويقصد بهم الإسلاميين.

[2] انظر : العلمانية للمسيري ١٠١/١

[3] المرجع السابق ٤٧/١

والمقصود أن مصطلح العلمانية مشكل لأسباب كثيرة متداخلة، و "بقدر ما يكون اللفظ مشحونا بالتاريخ، أي: بقدر ما تكون له من جذور في واقع تاريخ البشر...يكون شئ من التباس هذا اللفظ التباساً يلبسه أحياناً معاني متعددة."[1]

ثم إن المسيري لم يكن يبخل على قارئه، بل سعى لشرح المنهج الذي سلكه بغية الوصول لتطوير نموذج جديد يساعد على استيعاب كثير من المصطلحات والظواهر الأخرى المقاربة والمتداخلة معه.

وقد لخّص المسيري مشروعه حول العلمنة بأنه إعادة تعريف للعلمانية فقال: "ما سنلجأ إليه هو إعادة تعريف مصطلح علمانية بحيث يصبح مجاله الدلالي أكثر اتساعا وشمولا وعمقا، وما نحاوله هو أن نقدم نموذجا مركبا للعلمنة والعلمانية."[٢] فجهد المسيري حول العلمانية هو تجديد وتوسيع لإطارها.

وكما يرى المسيري فهناك حاجة ملحة لصياغة نموذج تفسيري جديد للعلمانية، وإذا ما تم ذلك فستظهر الوحدة الكامنة بين كثير من الظواهر المتشابكة التي يبدو للبعض تناقضها، وستنجلي الروابط الوثيقة بين كثير من المصطلحات التي يعتقد البعض تمايزها. يقول المسيري عن ذلك: "ثمة حاجة إلى مصطلح شامل يفسر هذه الأنماط المتكررة والظواهر المترابطة المتشابكة ويبين علاقة جوانبها السلبية بجوانبها الإيجابية ويبين الوحدة الكامنة خلف التنوع ونحن نذهب إلى أن تعريف العلمانية بطريقة مركبة شاملة قد يفي بهذا الغرض."[٣]

ويقول أيضاً: "فالمطلوب هو أن نأتي بتعريف للعلمانية يتسم بقدر من التركيب ويكون ذا مقدرة تفسيرية عالية يمكنه أن يحيط بأكبر عدد ممكن من الظواهر والأفكار (التي قد يبدو بعضها متناقضا ظاهريا) المرتبطة بمشروع الحداثة الغربي (كسبب أو كنتيجة) على أن لا يكون هذا التعريف سكونيا وإنما يكون قادراً على أن يحيط بالتحقق التدريجي لمنظومة العلمانية في الزمان والمكان سواء في الغرب أو في الشرق."[٤]

ثمة هدف معرفي واضح يرغب المسيري في إنجازه، وهو لا يريد الحيدة عن هدفه ومطلوبه، بل يجزم أن ما يريد الوصول إليه سيعالج كثيراً من المشكلات المعرفية المرتبطة بمشكلة

---

[1] تأملات لمالك بن نبي ص٦٦، وهذا الكلام وإن أورده مالك بن نبي قاصداً به مصطلح الديمقراطية إلا أنه منطبق تماماً على مصطلح العلمانية.

[2] العلمانية للمسيري ٥٠/١

[3] المرجع السابق ٤٩/١

[4] المرجع السابق ٢١٩/١

العلمانية، فالتعريف الذي يسعى خلفه المسيري تعريف شامل مركّب لأقصى درجة، غير سكوني ولا ثابت، قادر على الإحاطة بكثير من الظواهر المعرفية.

يقول المسيري: "ونحن نعتقد أن النموذج الذي نحاول التوصل له ذو قيمة تفسيرية وتصنيفية عالية وأنه سيكون بمنزلة النظرية التفسيرية والتصنيفية العامة التي تحاول أن تكتشف قدرا معقولا من الوحدة بين الظواهر التي صنفت باعتبارها ظواهر مستقلة وهو نموذج تنضوي تحته كل من الرأسمالية والاشتراكية باعتبارهما نموذجين ماديين في تنظيم المجتمعات البشرية ومن ثم فهما مجرد تنويعين على نموذج أعمق وأشمل أي العلمانية الشاملة (والعقلانية المادية والواحدية المادية) بل إننا نستخدم نموذج العلمنة لنفسر العديد من الظواهر في العصر الحديث لا في الغرب وحسب وإنما على مستوى العالم بأسره فظواهر مثل الديمقراطية والفلسفة الغربية الحديثة والتحديث والحداثة وما بعد الحداثة هي في أساسها تجليات لنموذج العلمانية الشاملة."[1]

وسأحاول الآن تلخيص الخطوات الأساسية التي سار عليها المسيري في رحلته للبحث عن النموذج العلماني الجديد، وهي تمثّل الإطار العام المعرفي المنهجي الأساسي الذي تبناه المسيري، وهذه الخطوات باختصار هي مزاوجة بين المنهجين التفكيكي (بعيداً عن التفكيكية العدمية) والتركيبي بغية الوصول لنمط واحد يراه المسيري حاكماً على كافّة المصطلحات والظواهر وهو ما يعبر عنه المسيري بالعلمانية الشاملة، وسنشرح ذلك لاحقا بالتفصيل. مع التنبيه على أمر ضروري وهو أن المسيري لا يمارس التفكيك المنهجي (هنا) من أجل التفكيك فقط فذاك العبث بعينه، وهو درب العدمية المحتوم، وإنما يفيد المسيري من ميزات المنهج التفكيكي لكشف الجوهر الحقيقي الذي تبنى عليه الظواهر والمصطلحات ثم يعيد التأسيس والتركيب من جديد وفق رؤية جديدة أشد عمقاً وتبلوراً.

طور المسيري نموذجه التحليلي من خلال عدد من الاستراتيجيات[2] منها:-

١- حصر وتحليل بعض تعريفات العلمانية في المعجم اللغوي والحضاري الغربي والعربي، وسنتعرض لهذا قريباً عندما نتكلم عن تعريف العلمانية معجمياً.

٢- حصر وتحليل بعض المراجعات الغربية والعربية لمفهوم العلمانية، وهو ما سنفصله لاحقاً حين نتحدث عن جوهر العلمانية ومفهومها كما يراها المسيري وغيره.

٣- حصر وتحليل بعض المصطلحات المتداخلة مع مصطلح "علمانية" أو التي استخدمت في وصف بعض جوانب المجتمع الغربي الحديث. وقد قدم المسيري في هذا الجزء بالتحديد

---

[1] العلمانية للمسيري ٥١/١

[2] لمراجعة هذه الخطوات التي سار علها المسيري انظر المرجع السابق ١/٥٠-٥١

جهداً معرفياً فائقاً للغاية، أطال الوقوف خلاله مع عدد من المصطلحات الغربية السائدة التي تشير إلى اندثار القيم الإنسانية والأخلاقية (مثل: الاغتراب[1]، التشيؤ[2]، أزمة المعنى...) وتعبر عن الهيمنة المادية.

٤- ملاحظة متتالية العلمانية لا كما يشير إليها أصحابها وإنما كما تتحقق بالفعل، ومعالجة المسيري لتاريخ (أو تواريخ) العلمنة غايةٌ في التجريد، حيث اكتسبت مناقشته التاريخية للعلمانية إيجابيات كبيرة سنذكرها في موضعها، وإن لم تسلم من بعض الزلل المعرفي.

٥- علاقة ظاهرة العلمانية بظواهر أخرى معاصرة كالإمبريالية والنازية وغيرهما، وللمسيري كلام رائع حول هذه النقطة، شكّل (في نظري) قمة كتاباته عن العلمانية، ولكن الكلام حول هذه الفقرة ليس له علاقة مباشرة بصياغة المصطلح وتطويره بخلاف الخطوات الأربع السابقة.

تلك الخطوات (وخصوصاً الأربع الأولى منها) كانت كفيلة بوصول المسيري لتعريف جديد مركّب للعلمانية.كانت الخطوة الأولى معجمية، والثانية تعالج مفهوم العلمانية: أي جوهر العلمنة (وهي الأهم على الإطلاق)، والثالثة ابتدعها المسيري ومارسها لدى تعريفه لكافّة المصطلحات الأساسية عنده (كتعريفه للنموذج التفسيري، والحلولية الكمونية، كما رأينا في فصول سابقة) وحاول المسيري من خلال هذه الخطوة الثالثة حصر المصطلحات المقاربة للعلمانية لا من الناحية المعجمية وإنما من الناحية الدلالية، ثم تلمس نمطاً متكرراً في هذه المصطلحات منحه المركزية وأعاد التعريف بناء عليه.

أما الخطوة الرابعة فمن خلالها يقرأ المسيري تاريخ العلمانية المتحقق لا المتوهم، والخطوة الخامسة مرتبطة بعلاقة العلمانية الشاملة (كما يراها المسيري) بظواهر أخرى مقاربة ومؤثّرة في العلمانية ومتأثرة بها في ذات الوقت، كالإمبريالية والنازية.

وإذا ما أردنا الوصول لفهم دقيق لرؤية المسيري للعلمانية فعلينا تتبع ذات الخطوات التي سار عليها المسيري، محاولين استكشاف مواطن القوة والضعف في آلياته البحثية. ولكني سأعيد ترتيب ذات الخطوات مع تعديل طفيف؛ مقدماً الكلام على تاريخ العلمنة باعتباره تمهيداً لما بعده.

ولذا؛ فسيكون ترتيب بحث الخطوات على النحو التالي:-

---

[1] الاغتراب يعني حالة انفصال واستلاب، وهو إحساس الإنسان أنه ليس في بيته أو موطنه أو مكانه، وتعني في الفلسفة تحديداً غربة الإنسان عن جوهره وتحوّله عن المكان الذي ينبغي أن يكون فيه. انظر المعجم الفلسفي لمراد وهبة ص٨٠

[2] التشيؤ : أن يتحول الإنسان إلى شيء، تتمركز أحلامه حول الأشياء، ولا يتجاوز هو السطح المادي وعالم الأشياء، وتعني نزع القداسة عن الإنسان والطبيعةوإخضاعهما للواحدية المادية.

١. تاريخ ظهور مصطلح العلمانية، وسياقات العلمنة.
٢. العلمانية في المعجمين العربي والغربي.
٣. مفهوم العلمانية في الشرق والغرب.
٤. علاقة مصطلح العلمانية بالمصطلحات الأخرى المقاربة.

نتتبع هذه المراحل للوصول لتصور شامل لرؤية المسيري للعلمنة، وتبقى الخطوة الخامسة مؤجلة للفصل الأخير حيثُ نناقش رؤية المسيري للعلمانية الشاملة بشكل موسع، لأنها تبحث علاقة العلمانية الشاملة بموضوعات متقاطعة معها وموضع هذا في الفصل الأخير.

المبحث الثاني: رؤية المسيري لتاريخ العلمانية.

تاريخ العلمانية لدى المسيري ليس واحداً بل هناك تواريخ مختلفة ومتعددة، يقول المسيري: "تاريخ العلمنة في العالم الغربي يختلف عن تاريخ العلمنة في العالم الثالث. بل يختلف تاريخ العلمنة من بلد إلى بلد وداخل كل تشكيل حضاري."[1] وهذا صحيح دون شك، ولكن ما يستدعي التأمل هو تأكيد المسيري نفسِهِ على "إمكانية كتابة تاريخ موحد لكل من العلمانية والإمبريالية والديمقراطية والفلسفة الغربية الحديثة والتحديث والحداثة وما بعد الحدثة"[2] = إذا تبنينا نموذجاً مركباً وأكثر شمولية للعلمانية، وهو ما أنجزه المسيري في دراساته عن العلمانية. والقول بأن تاريخ العلمانية متعدد مع التأكيد على أن ثمّة تاريخاً مشتركاً بين العلمانية وبعض الظواهر الأخرى المقاربة لها (كالحداثة مثلاً)= ليس متناقضاً وإنْ بدى كذلك. فتاريخ العلمانية رغم تفاوته واختلافه من تشكيل حضاري إلى آخر يتسم بسمات عامة مشتركة تمكن من بلورة قراءة واحدة لمجموعة من الظواهر المختلفة (والمتداخلة).

وحين نريد الغوص أكثر في تاريخ العلمانية فسنرى أن المدخل الصحيح لإدراك ذلك التاريخ هو معرفة تاريخ العلمانية في الغرب حيثُ البدايات الأولى لظهور العلمانية.

والمسيري يقر ابتداءً أن مسرح العلمانية الأول كان الغرب (وأوروبا تحديداً)، ولكنه يؤكّد (مع ذلك) على أن العلمانية لم تبق حبيسة الجغرافيا الغربية بل تجاوزتها إلى أنحاء مختلفة من العالم لأسباب مركبة.

يقول المسيري: "والعلمانية ظاهرة تعود أصولها إلى الحضارة الغربية، ثم انتشرت منها إلى بقية بلاد العالم من خلال آليات عديدة، من أهمها الإمبريالية الغربية التي دولت الظاهرة العلمانية، وقابلية بعض المجتمعات للعلمنة..."[3] ، ويقول (أيضاً): "أفرق عادة بين أصول ظاهرة من ناحية، وانتشارها من ناحية أخرى، فأصول العلمانية غربية، إلا أنها انتشرت في العالم بأسره وأمسكت بتلابيبه."[4]

وقد ناقش المسيري بتركيز وعمق كبير أسباب ظهور العلمانية في الغرب، وبدت مناقشته متميزة أكّد خلالها على خطورة تضخيم بعض الأسباب ذات الأثر المحدود في ظهور العلمانية (بحسب رأيه)، كطغيان الكنيسة والإقطاع (مثلاً) مع ما يتبع ذلك من إهمالٍ

[1] الموسوعة للمسيري ٢١٥/١

[2] المرجع السابق ٢٣٤/١

[3] اللغة والمجاز للمسيري ص٢٠٤، وانظر دراسات معرفية له ص٢٣٤

[4] حوارات مع المسيري ١٢٧/٢

(وإغفالٍ) للأسباب الأساسية الأخرى، كالتحولات البنيوية والاجتماعية الكبيرة التي عاشتها أوروبا في تلك الحقبة.

فقد عاشت أوروبا عبر تاريخها صراعاً طويلاً مريراً بين سلطان الكنيسة (المتحالفة مع الإقطاع) وسلطان الملوك والحكّام، وتداول البابوات والأباطرة النصر حتى صارت الغلبة (شبه المطلقة) للديني في مقابل السياسي. وقد أشار بعض الباحثين إلى أن كلمة "كنيسة" تتضمن في أصل اشتقاقها اللغوي بعداً سياسياً[1]، وهذا وإن بدى غير مؤثر إلا أنه يحمل دلالات واضحة على إرادة الهيمنة المطلقة في كل الميادين، ومنها الميدان السياسي. وكما أن للكنيسة رغبتها في الهيمنة على ميدان السياسة والحكم المدني، فكذلك كانت للأباطرة والملوك أطماعهم في إخضاع الكنيسة لسلطانهم ونفوذهم، وقد بدأ هذا الأمر من عهد قسطنطين[2]، ذاك الرجل المؤثر في تحول النصرانية من إطارها التوحيدي إلى الصورة الوثنية العفنة، حيث التجسيد والتثليث وادعاء الأبوة والبنوة في حق الله سبحانه.

وهذا يدفعني للإشارة إلى ما نبه إليه المسيري من وثنية الغرب[3]، وقابلية الوثنية الغربية للأفكار العلمانية الغالية في صورها المعاصرة، يقول المسيري عن هذا: "وقد ظهرت العلمانية في العالم الغربي أول ما ظهرت لعدة أسباب، من بينها أن شكل الوثنية اليونانية الرومانية نفسه ساعد إلى حد كبير على ذلك، لأنها كانت وثنية حلولية بدائية، بينما الوثنيات السامية، مع أنها وثنيات، إلا أنها ظهرت فيها أفكار تميل نحو التوحيد..."[4].

والمقصود أنّ الصراع بين الكنيسة والملوك كان قديماً، وفي أثناء ذلك عانت الكنيسة كثيراً من تدخل الأباطرة والملوك في تعيين الباباوات[5]، ولكن سلطان الكنيسة بدى واضحاً مع انهيار الإمبراطورية الرومانية حيث ظلّت الكنيسة المؤسسةَ الأقوى في أوروبا.[6]

و اتضحت هيمنة الكنيسة على الدولة بشكل واضح في عهد البابا أبوسنت الثالث ١١٩٨م-١٢١٦م والذي أكّد سلطة الكنيسة على الدولة بناء على أن الكنيسة هي سلطة السماء في مقابل سلطة الأرض الخاضعة للملوك، ولكن الملوك أنفسهم خاضعون لسلطة السماء التي تملكها الكنيسة[7].

---

[1] انظر "كارل ماركس: مسألة الدين" لسربست نبي ص٢٤١

[2] انظر "روح الأنوار" لتزفيتان تودوروف ص٦١

[3] انظر حوارات مع المسيري ٧٣/٣

[4] المرجع السابق ١٢٧/٢

[5] انظر "تاريخ أوروبا الحديث" لجفري برون ص٦١

[6] المرجع السابق ص٥٩

[7] المرجع السابق ص٦٤

وقد كان البابا أبوسنت الثالث (كغيره من الباباوات) يؤمنون بنظرية مفادها أن السلطة الروحية فوق السلطة المدنية "وهذه النظرية كانت مستندة إلى قاعدة مفادها، أن الحاكم كأي فرد مسيحي آخر عندما يخالف القوانين الأخلاقية المسيحية عند إعمال سلطته، لابد أن يقع تحت تأنيب وانتقاد الكنيسة. ويمكن أن يجرم من قبل عامة الناس المؤمنين بالكنيسة. هذا هو الدليل الذي كان يدعم سلطة البابا على الأمور الدنيوية."[1]

والمقصود أن الصراع بين السلطتين الزمنية والدينية استمر في مجمله لصالح الكنيسة والإقطاع، ولا نستطيع تحديد تاريخ محدد لظهور الإقطاع، لكن الأكيد أنه برز مع ضعف الدولة المركزية[2]، هذا الضعف الذي كان في صالح الكنيسة بطبيعة الحال.

ولكن صراع السلطتين (في مراحله المتأخرة) آل لانتصار الدولة المركزية على سلطان الكنيسة، وترافق هذا مع أسباب كثيرة. من أهمها تمزق الوحدة الكاثوليكية في أوروبا وبروز صراعات طائفية حادة في نطاق النصرانية، حدث هذا مع ذيوع وانتشار أفكار البروتستانتية على يد كل من مارتن لوثر وكالفن، والدعوة لإلغاء هيمنة الكنيسة على حياة الناس ومعاشهم.

في أثناء ذلك برزت فكرة تحرير الدولة من سلطان الكنيسة، وأخذت هذه الفكرة أشكالاً مختلفة ومتفاوتة للغاية، ما بين تحول هادئ سلمي (نوعاً ما) كما جرى في بريطانيا (مثلاً). وتحول عنيف دموي كما حصل في الثورة الفرنسية. يقول تزفيتان تودوروف: "إن تاريخ أوروبا المعاصرة من النهضة إلى الأنوار من ايرازم إلى روسو هو تاريخ تفعيل للفصل بين المؤسسات العمومية والتقاليد الدينية. وهو أيضاً تاريخ توسيع ال الحرية الفردية. وهذا ما حصل فعلاً، لأن السلطة الزمنية للكنيسة تزعزعت رغم أنه لم يقض عليها."[3]

وليس المراد هنا هو سرد تاريخ العلمانية المفصل وأحداثه التي جرت في الغرب، وإنما المقصود التنبيه فقط إلى فكرة الصراع بين السلطتين الدينية والزمانية، والإشارة إلى أن تاريخ العلمانية في أوروبا مرتبط تماما ببروز الدولة المركزية ودولة المواطنة.[4] ويرى البعض أن مكيافيلي هو أول من دعا إلى الفصل بين الكنيسة والدولة[5]، يقول أحد الباحثين: "إن الأساس العلماني الخالص لنظام الحكم، الذي نظّر له ميكافللي، ومنحه هوبز ولوك الصياغة

---

1 العلمانية والإسلام لمحمد تقي جعفري ص٤٣

2 انظر "تاريخ أوروبا الحديث" لجفري برون ص١٢٣

3 روح الأنوار لتزفيتان تودوروف ص٦٤

4 انظر كتاب "نقد السياسة : الدولة والدين" لبرهان غليون ص٣٥٧

5 انظر "العلمانية : المفهوم والقضايا" لحيدر علي ص٩

النهائية وبرهنا عليه على نحو منطقي، كان قد هيمن تماماً في ايـة القـرن الثـامن العـشر علـى النظريات السياسية لنظام الحكم. كان هذا التفسير الـدنيوي للحكـم قـد حـل محـل نظريـة الحكم المطلق الذي كان قد استنفد حججـه ومزاعمـه المـستندة إلى زعـم أنـه مـن مـصدر إلهي."[1] وثمّة فلسفات غربية شائعة كانت ترى منذ البدء وجوب الفـصل بـين الـدين النـصراني والدولة، فلودفيغ فويرباخ (مثلاً) كان يرى الدين النـصراني مـصدراً للـشرور والخطايـا، وأنـه من غير الممكن الجمع بين الدولة والدين، بل الدولة (لوحـدها) في نظـره تمثّـل ينبـوع الحـق المطلق.[2] ويذهب بعض الباحثين إلى أن فكرة تقـديس الدولـة القوميـة ترجـع تحديـداً لجـان روسو؛ فمع تراجع نفوذ الكنيسة امتصت الدولة الجمهورية اللائكيـة جـل الخـصائص الهيكليـة والبنيوية للمؤسسة الكنسية الكاثوليكية[3]، وهذا طبيعي ومفـسر فغيـاب المقـدس مـن نفـوس الناس في أوروبا كان ولابد أن يخلفه مقدس آخر، وإنْ أخـذ شـكلاً ماديـا لا روحيـاً. وقـد اكتشف كوندورسيه (أحد قواد الثورة) خـلال الثـورة الفرنـسية خطـراً قـد يقـضي علـى العلمانية من داخلها، وذلك حين ينتقل النـاس مـن تأليـه رجـال الـدين إلى تأليـه الدولـة وعباد ا، "وإن كان كوندورسيه قد اكتشف هذه الظاهرة في تلـك اللحظـة بالـذات، فـذلك لأ ا لم تكن موجودة فيما مضى من الأزمنة: إن وجـود ديـن رسمـي قـائم الـذات كـان لا يسمح أن تتحول السلطة الزمنية إلى دين. وعملية إزاحة الكنيسة المـسيحية عـن موقعهـا هـي التي جعلت ظهور هذه الديانة الجديدة أمراً ممكناً فصار أولئك الـذين أرادوا تحريـر البـشر مـن ربقة الدين، هم بأنفسهم على وشك التحول إلى موظفين في خدمة عبادة لا تقل قمعاً."[4]

وبالعموم، فإن تاريخ العلمنة يقول لنا (وبكل صـراحة): إن رواد العلمنـة الأوائـل في بـدايا ا لم يجاهروا بمعادا م للدين، وإنما اكتفـوا بـإعلان الحـرب علـى الكنيـسة ورجالهـا، ولكـن العلمانية بعد القرن التاسع عشر قد تجاوزت هذه المرحلة إلى ما هو أخطـر منـها حـين أعلنـت عداءها الفج للأديان كلها.[5]

وقد سعى بعض دعاة العلمانية إلى الربط بينها والتـراث الفلـسفي اليونـاني، فـأرجعوا فكـرة العلمنة (خطأً) لأرسطو، ونقلوا عنه نصاً غير موجـود في أي مـن كتبـه جـاء فيـه: "ا تمـع المدني بذاته يصل إلى حد الكمال دون احتياج إلى تطهـير وتحـصيل جـواز مـن عامـل فـوق

1 كارل ماركس : مسألة الدين لسربست نبي ص٢٥١
2 العلمانية والعصرانية لطيبة ماهر وزادة ص١١٣
3 تاريخ أوروبا الحديث لجفري برون ص٣٨٠
4 روح الأنوار لتزفيتان تودوروف ص٦٧
5 فصل الدين عن الدولة لمحمد نعمة فقيه ص٤٩

طبيعي." والصحيح أن أرسطو وبناء على نصوص أخرى مثبتة في كتبه يرى أن سعادة الإنسان تحصل بمجموع ثلاث خيرات: خيرات خارج وجود الإنسان، وخيرات أبعاد الجسمانية، وخيرات مرتبطة بالنفس والروح، ثم يؤكد أن خيرات الروح مقدمة على كل الخيرات الأخرى.[١] ثم إن دعاة العلمنة الأوائل في أوروبا نفسها لم يربطوا بين فكرة العلمانية والفكر اليوناني الأرسطي، وليس غريباً أن يبحث مروجو كل مذهب وفكر عن مشابهٍ ومساعدٍ يعينهم على تسويق ما اخترعته أذهانهم وصاغته عقولهم.

وإذا ما عدنا لمناقشة الأسباب التي أدت لظهور العلمانية (وتحديداً عند الكلام عن أثر الكنيسة ورجالها والدين النصراني عموماً) في أوروبا؛ فسنرى أن جل من كتبوا في الموضوع ينصون على هذا العامل، ويعتبرونه سبباً رئيساً في ظهور العلمانية هناك. فبرهان غليون يقرر أن المجتمعات الإنسانية لم تعرف (وخلال فترة طويلة من تاريخها) صراعا بين السلطة الزمنية والدينية، بل كان هناك تداخل وتوافق كبير بين السلطتين.[٢] ويقول عن ذلك: "إن الصراع بين الدين والدولة، لم ينشأ إلا مع نشوء الأديان السماوية..."[٣]، ففي ظل الأديان الوضعية الأرضية كانت السلطتان الزمانية والدينية متفقتان لا اختلاف بينهما، ثم جاءت الأديان السماوية بفكرة أساسية وهي فكرة "تحرير الألوهية عن الملك والسلطة الملكية أو سلطة الدولة، وبمعنى آخر إرجاع الملك إلى حجمه الطبيعي كإنسان، والارتفاع بفكرة القداسة والألوهة نحو مرتبة عليا، لم تلبث حتى وضعتها فوق الملوك والسلطات ومرشدة لهم."[٤] وبما أن الديانة النصرانية ديانة سماوية (من حيثُ الأصل) فإن غليون يرى (بناءً على ذلك) أن العلمانية تمد جذورها داخل الفكر المسيحي الذي فرق وبشكل حاسم بين مملكة الله والروح ومملكة الدنيا والجسد، ويستشهد على ذلك بما جاء في الإنجيل من كلام على لسان عيسى –عليه السلام- وفيه:-"أعطِ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله."[5] فالأديان السماوية جاءت لتحد من سلطة الملوك الطاغية، وهذا ما أتت به النصرانية كما يقرر برهان غليون، ولكن رجال الكنيسة تجاوزوا ذلك الحد المشروع فطغوا وبغوا، ولم يكتفوا بتحجيم دور الملوك والسلاطين كما قرر دينهم، بل تعدوا حتى جاوز سلطانهم كل شيءٍ، وأخضعوا الناس لكلمتهم، وزعموا أنهم وكلاء الله في الأرض يحكمون بحكمه ويأمرون

---

[1] العلمانية والإسلام لمحمد تقي جعفري ص٣٥و٣٦
[2] نقد السياسة : الدولة والدين لبرهان غليون ص٢٣
[3] المرجع السابق ص٢٥
[4] المرجع السابق ص٢٦
[5] المرجع السابق ص٣٣٤

بأمره، ويقضون بسلطانه. ولذا؛ ظهرت صكوك الغفران، والاعترافات الكنسية، وأحكام الحرمان، التي مثّلت (مع غيرها من مظاهر الطغيان الكنسي) أبشع مظاهر ظلم العباد تحت عنوان فساد المنتسبين للدين. فالسبب الحقيقي لظهور العلمانية (بحسب برهان غليون) لم يكن وجود الدين أو وجود الكنيسة، وإنما تسلّط رجال الدين والكنيسة.[١]

وما قاله برهان غليون عن تمييز الدين النصراني بين مملكتي السماء والأرض قد جعله بعض الباحثين مستنداً للقول بأن للعلمانية جذوراً داخل الكتاب المقدس.[٢] والصحيح (والعلم عند الله) أن هذه القولة الإنجيلية المعروفة [أعطِ مالقيصر لقيصر، وما لله لله] لم تشتهر إلا بعد أن اكتشفت أوروبا مبدأ العلمانية، ثم إن العبارة مرتبطة فقط بمشروعية دفع الجزية من قبل يهود فلسطين لقيصر روما، وسياق القصة كما جاءت في إنجيل متى أن الفريسيين أرادوا اصطياد يسوع بكلمة يقولها ضد القيصر فيشون به لدى السلطات، فسألوه سؤالاً أرادوا من ورائه توريط المسيح -عليه السلام-، ولكن المسيح فطِن لذلك، فقال تلك العبارة المشهورة.[٣] وفي ظني أن التعويل على هذه العبارة السالفة الذكر للزعم بأن للعلمانية ما يدعمها في ثنايا الكتاب المقدس=خطأ فادح لا يفيد شيئاً في ميدان البحث عن الأسباب الموضوعية لظهور العلمانية. يقول طيبة ماهر وزادة : "أما الزعم بأن للعلمنة جذوراً في العقيدة التوراتية وأنها ثمرة للإنجيل، فزعم لا أصل له في حقائق التاريخ. إن جذور العلمنة لا تكمن في عقائد الكتاب المقدس، بل في تأويلات الإنسان الغربي لها. إنها ليست ثمرة الإنجيل، بل هي ثمرة للتاريخ الطويل للصراع الفلسفي والميتافيزيقي بين رؤيتين كليتين للوجود يصدر عنهما الإنسان الغربي: واحدة دينية والأخرى عقلانية خالصة."[٤] ولا يفوتني أثناء مناقشة هذه الفقرة أن أشير لمسألة هامة، وهي أن بعض العلمانيين العرب (كطرابيشي مثلاً) يتحمسون لإثبات قابلية الدين الإسلامي للعلمنة (حسب زعمهم) من خلال استدلال مشوهٍ ببعض الآيات والأحاديث (كحديث تأبير النخل مثلاً) في مقابل رفضهم الربطَ بين العلمانية الغربية وما يدعيه البعض من مبررات للعلمانية هناك بناءً على نصوص توراتية أو إنجيلية. ومرد ذلك خشيتهم من أنْ نجيبهم فنقول: علمانية الغرب مقبولة؛ لأن دينهم النصراني لا يرفض ذلك بل يسمح به ويشرعه بخلاف ديننا الإسلامي الذي جعل الحكم لله وحده، فلا مجال لدينا لتطبيق العلمانية في ديار المسلمين. والصواب (ما دمنا

1 المرجع السابق ص٣٣٦

2 انظر ما قاله الجابري في كتاب "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" ص٩٤

3 انظر كتاب "هرطقات عن العلمانية والديمقراطية والحداثة والممانعة العربية" لجورج طرابيشي ص٢١

4 العلمانية والعصرانية لطيبة ماهر وزادة ص٤٦

نناقش الآن الأسباب التاريخية الموضوعية لظهور العلمانيــة) أن نقــول: إن الاتكــاء علــى هــذه العبارة وغيرها لا يعد مستنداً قوياً للقــول بــأن العلمانيــة ظهــرت في أوروبــا النــصرانية لأن الكتاب المقدس أباح ذلك. وتأكيداً لهذا يقول عزيز العظمــة: "بإمكــاني الاســتشهاد بنــصوص لا حصر لها من رسائل بولس الرسول، ناهيك عن الفكــر الــسياسي المــسيحي، للدلالــة علــى عدم جواز فصل الدين عن السياسة، وعلى أن الحاكميــة لله وحــده وليــست للبــشر."[1] مــن أجل ذلك لا يصح تفسير ظهور العلمانية في أوروبــا بنــاءً علــى نــص إنجيلــي ورد في ســياقه الخاص. فهذا يعد اختزالاً للبحث؛ لأن الواقع أكثر تركيباً من الــنص وأشــد تعقيــداً منــه، ولا يجوز لنا أنْ نقرأ تاريخ الأفكار والأحداث من خلال نــص مهمــا علــت قيمتــه. وفي الحقيقــة فثمة فرق بين أن يكون هذا النص مؤسساً للعلمانية وبين أن يكــون ســبباً مــن جملــة أســباب في التهيئة للعلمانية. ثم إن طبيعة النصرانية لا تساعد على فــرض قــوانين وأحكــام وتــشريعات على الناس؛ لأ ا في مجملها توجيهات أخلاقية عامة. والثورة علــى الكنيــسة في الغــرب كانــت ثورةً على توسع سلطات رجال الكنيسة لا على العلاقة بين الإنسان وخالقه.

وموقف المسيري من أثر الطغيان الكنــسي والإقطــاع في ظهــور العلمانيــة متميــز (إلى حــد كبير)، واستطاع أثناء مناقشته لهذه الفقرة أن يتخطّى كثيراً مــن الإشــكاليات متجــاوزاً بــذلك الاختزال المخل الذي وقع فيه كثير مــن البــاحثين. فالمــسيري يقــرر ابتــداء أن الفــصل بــين السلطتين الزمانية والدينية كان موجوداً (وباســتمرار) علــى مــر التــاريخ البــشري الطويــل، باستثناء حالات يسيرة (غير معتبرة) اتحدت فيها السلطتان، حيــث وجِــد ذلــك علــى ســبيل المثال عند بعض القبائل البدائية التي يمثّل شيخ القبيلة فيها الحاكم والإلــه وكــل شــئ. ويندرج في إطار هذا التعميم الذي يذكره المسيري ما كان ســائداً في أوروبــا في الفتــرة الــتي شــهدت بروز العلمانية. يقــول المــسيري: "ورغــم أن علاقــة الكنيــسة بالطبقــة الحاكمــة كانــت وثيقة...فإن ثمة مسافة تفصل بين السلطة الدينية والــسلطة الدنيويــة."[2] غــير أن مجــرد وجــود مسافة بين السلطتين لا ينفي هيمنة واحــدةٍ منــها علــى الأخــرى. بــل إن وجــود ســلطتين متمايزتين لا ينفي حقائق التــاريخ القائلــة بحــدوث صــراع طويــل بينــهما، فوجــود أحــدِ السلطتين على نحو ضعيف قد لا يتعدى وجوداً صورياً خداعاً غير مؤثّر.

ويقول المسيري: "إن فصل المؤسسات الدينية عن مؤســسات الدولــة عمليــة ليــست مقــصورة على ا تمعات العلمانية بأية حــال، وإنمــا هــي عمليــة موجــودة في معظــم ا تمعــات."[3]

---

[1] انظر ورقة عزيز العظمة ضمن كتاب "العلمانية في المشرق العربي" ص١٠١

[2] الموسوعة للمسيري ٢٢٧/٦

[3] العلمانية للمسيري ١٨/١

والمسيري يؤكد (كذلك) على أن الغرب شهد ظاهرة تداخل الديني والزمني[1]، ولكن الفصل ظل حاضراً في معظم الفترات. وإذ يلح المسيري على أن الفصل بين الدين والدولة كان موجوداً هناك في أوروبا قبل ظهور العلمانية، فهو بذلك يخطو خطوةً استباقية يلمح من خلالها إلى أن العلمانية ليست مجرد فصلٍ بين السلطتين الزمنية والدينية، بل هي أمر أكبر من ذلك بكثير؛ ليقرر لاحقا (كما سنرى) أن العلمانية الجزئية حسب فهمه لها لا تصادم الدين ولا تعاديه، بل كانت حاضرة حتى في عهد النبوة.

ويريد المسيري أن يقول بالإضافة لما سبق: إن أسباب ظهور العلمانية تتجاوز مسألة طغيان الكنيسة والإقطاع، فالكنيسة وإن كانت مؤثرة إلا أن عوامل أخرى كانت أشد تأثيراً منها. ويحاول المسيري رسم ملامح العلاقة بين الدين المسيحي والغرب باعتبارها علاقة مركبة، وهو في ذات السياق يسخر ممن يقولون: بأن العلمانية ظاهرة غربية مستندين للعبارة الإنجيلية المعروفة [أعطِ ما لقيصر لقيصر، وما لله لله]، ومن ثم يعممون بناءً على هذا النص مفترضين أن سلوك جميع المسيحيين موافق للنص المذكور. ويذكر المسيري بأن الواقع التاريخي كان مخالفاً لهذا تماماً، ولا يمكن اختزال الدين النصراني في هذا النص؛ لأن العقيدة المسيحية هي عبارة عن رؤية كاملة للكون شكّلت إطاراً معرفيا وحضارياً كان العالم الغربي يتحرك خلاله لمدة طويلة.[2] وحين تعرض المسيري للتجربة العلمانية في فرنسا، وهي أشد التجارب ذيوعاً ورمزية، نظراً لطبيعة الحل الذي انتهجه الثوار الفرنسيون، تعامل مع الحدث بذكاء شديد. فمن المعروف أن القارئ لتاريخ الثورة الفرنسية سيرى كيف شكّل عامل الطغيان الكنسي المتحالف مع الملَكية حينها سبباً جوهرياً لحصول الثورة وانفجارها. وهو ما يقلل المسيري من شأنه كسبب أولوي وأساسي لظهور العلمانية. ولذا؛ فإن المسيري حصر الثورة الفرنسية في إطار محدود دون أن يعممها كنموذج حاكم يفرضه على باقي الحالات العلمانية في الأقاليم الأوروبية. ويبرر المسيري رد الفعل العنيف من قبل الثوار الفرنسيين قائلاً: "فمؤسسة الكنيسة كانت قوية في المجتمع الفرنسي الإقطاعي القديم، [فهو يجعل الحالة الفرنسية استثناءً من عموم أوروبا] وكانت امتيازات النبلاء واضحة محددة، كما كان هناك تداخل شبه كامل بين طبقة النبلاء ورجال الدين (وخصوصاً ذوي المراتب الرفيعة) [وهذا استثناء أيضاً من عموم أوروبا التي شهدت فصلاً بين السلطتين!!]، ولذا؛ كان رد فعل الثوار عنيفاً ومنهجياً..."[3]

---

[1] المرجع السابق ٢١/١

[2] المرجع السابق ٢٣/١، وانظر "العلمانية تحت المجهر" (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص١٩

[3] العلمانية للمسيري ٥٨/١

ويظهر لي سبب آخر وراء عزل المسيري لتجربة العلمنة في فرنسا يتمثّل في أن تاريخ العلمانية في فرنسا لا يتوافق مع ما يقرره المسيري حين يصوغ متتاليته النماذجية للعلمنة والمتمثلة في الانتقال من العلمانية الجزئية البسيطة (مجرد الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية) إلى العلمانية الشاملة (نزع القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية). إذ شكّلت التجربة العلمانية الفرنسية (في نظري) الضد التاريخي لما قرره المسيري في متتاليته النماذجية، حين بدأت العلمنة هناك عنيفة حادة صارمة شاملة (إنشاء معبد للعقل وآلهته مثلاً).

والمسيري لم يرجع الثورة الفرنسية لأسباب قومية كما فعل غيره من الباحثين، فالبعض يذكر: أن ثوار فرنسا ثاروا في الأصل على تبعية الكنيسة الفرنسية لروما[1]، ولكن العامل القومي كان مؤثراً بشكل محدود، ولم يلعب الدور الجوهري هناك.

ومن الأسباب التي ذكرها بعض الباحثين في سياق مناقشتهم لعوامل ظهور العلمانية في أوروبا= المشكلة الطائفية التي حصلت هناك بين الكاثوليك والبروتستانت، فقد كانت الكاثوليكية الصوت الأعلى في عموم الغرب، وفي أوروبا الغربية (بالذات) حيث ظهرت العلمانية. ولكن ما عرف بحركة الإصلاح البروتستانتي في القرن التاسع عشر على يد كل من مارتن لوثر ثم كالفن أثّرت بشكل سلبي على هيمنة العقيدة الكاثوليكية. ويذهب عدد من الباحثين إلى أن العلمانية في الأصل كانت ثورة على الكنيسة الكاثوليكية تحديداً وما عبرت عنه من نظام طبقي كهنوتي صارم، وهذا صحيح إلى حد كبير. وقد واجه البروتستانت أنواعاً من الأذى على يد الكاثوليك الذي كانوا يملكون زمام الأمور في عامة البلاد، ثم لما شاع المذهب الإصلاحي الجديد وكثر أتباعه نشبت بين أنصار المذهبين الكاثوليكي والبروتستانتي صراعات طويلة مريرة، وحروب أهلية دامية مزقت الجسد الأوروبي.

وتعد حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨م إلى ١٦٤٨م) والتي انتهت بتوقيع صلح "وستفاليا" شاهداً على تلك الحقبة التي عاشتها أوروبا بسبب ذلك الصراع الطائفي.

من أجل ذلك؛ فإن بعض الباحثين في تاريخ نشأة العلمانية يرون أن السبب الرئيس في ظهورها يعود للمشكلة الطائفية التي عانت منها أوروبا في ذلك الحين، فجاء الحل العلماني (في نظرهم) بلسماً شافياً مداوياً لجراح التمزق الطائفي. وقد انتصر جورج طرابيشي لهذا الرأي، وشغلت هذه القضية حيزاً كبيراً من دراساته حول العلمنة، وسعى لتسويق الحل العلماني في المشرق العربي الإسلامي محتجاً بوجود مشاكل طائفية خصوصاً بين السنة

[1] انظر "العلمانية: المفهوم والقضايا" لحيدر علي ص١٨

والشيعة. وتحتل هذه المسألة مكانة بارزة في كتابات بعض المفكـرين المعاصـرين الـذين اعتنـوا بمعالجة مشكلات الواقع السياسي والاجتماعي العربي كالمفكر الـشيعي اللبنـاني محمـد مهـدي شمس الدين وغيرهم. فيما ذهب بـاحثون آخـرون إلى أن العلمانيـة لا علاقـة لهـا بالمـشكل الطائفي (سواء كان بين النـصارى أنفـسهم كـاثوليكيين وبروتـستانتيين، أو بـين النـصارى وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى كالمسلمين واليهود)، بل كان هـدفها تحريـر الدولـة مـن سلطة الكنيسة "دون أن يعني ذلك حتى المساواة بالضرورة بين الأديـان، والـدليل علـى ذلـك أن اضطهاد اليهود قد استمر في أوروبا العلمانية حـتى القـرن العـشرين، ولا يـزال الاعتـراف بحق الإقامة الشرعية والطبيعية للإسلام في هذه القارة موضوع صراع عنيف وشامل."[1]

ومن الأسباب التي أدت لبروز العلمانية في أوروبـا (وغيرهـا) كمـا يـرى بعـض البـاحثين= حماس اليهود للمشروع العلماني، وتبنيهم له ودفاعهم عنـه. وللمـسيري حـول هـذه النقطـة كلام جميلٌ، يكشف عن عمق فكره –رحمه الله-. فالمسيري يقـرر ابتـداءً أن ظـاهرة العلمانيـة مركبة للغاية، وهي تتجاوز أحلام وأطماع البـشر ورغبـا م في كـثير مـن الأحيـان. يقـول المسيري في نص نفيس:- "العلمانية ليست مجرد مؤامرة أو حركـة منظمـة أو فكـرة أو أقـوال، وإنما هي ظاهرة اجتماعية وحقيقة تاريخية ذات تـاريخ طويـل ومركـب تعـود نـشأ ا...إلى عناصر اقتصادية وفكرية وحضارية عديدة، وإلى دوافـع واعيـة وغـير واعيـة أدت جميعهـا إلى انقلابات بنيوية في رؤية الإنسان لنفسه وللطبيعة والإله، وفي بنية ا تمـع نفـسه. وهـي، شـأ ا شأن كل الظواهر الاجتماعية والتاريخية، لا تظهر بـسبب رغبـة بعـض الأفـراد أو الجماعـات في ظهورها فحسب، وإنما تتم أيضا خارج إرادة الأفـراد، ورغمـاً عنـهم أحيانـا. وبالإضـافة لذلك فإن الانقلاب العلماني تم في الغرب بمعزل عـن أعـضاء الجماعـات اليهوديـة، كمـا أن كثيراً من ا تمعات التي لا يوجد فيها يهود علـى الإطـلاق (مثـل اليابـان)، أو توجـد فيهـا أقليات يهودية صغيرة إلى أقصى حـد (مثـل يوغوسـلافيا وبلغاريـا وشـيلي وكينيـا)-تمـت علمنتها بدرجات متفاوتة. وهذا كله يدل على أن اليهـود ليـسوا الـسبب الوحيـد، ولا حـتى الأساسي لظهور العلمانية."[2]

وهذا الكلام للمسيري يشتمل على براهين متعددة تثبـت أن دور اليهـود في ظهـور العلمانيـة لم يكن دوراً محورياً أساسياً، ومن هذه الأدلة:-

[1] "نقد السياسة: الدولة والدين" لبرهان غليون ص٣٣٣

[2] العلمانية للمسيري ٢٩٥/٢

١. سبق معنا في الفصل الثاني حين تحدثنا عن "النماذج التفسيرية عند المسيري" أن المسيري يحذّر من الوقوع في فخ النماذج الاختزالية التي تبسطّ الظواهر، وتجيب بأجوبةٍ صغيرة (غير مقنعة) على أسئلة كبيرة هامة. ومن صيغ النماذج الاختزالية نموذج المؤامرة، وهو النموذج الذي يتبناه القائلون بأن اليهود وراء ظهور العلمانية، وإنْ بدون وعيٍ أحياناً.
٢. ظاهرة العلمانية مركّبة جداً، والظواهر المركبة تنتج عن عوامل مركّبة، واليهود ليسوا السبب الوحيد لظهور العلمانية.
٣. ظهرت العلمانية في بعض نواحي أوروبا مع غياب اليهود، أو غياب دورٍ فاعل لهم.
٤. وجدت العلمانية في أنحاء من العالم، حيثُ لم يكن لليهود دور بارز.

ومن الأمور الأساسية التي نبه لها المسيري، وهي مع وضوحها وبدهيتها فإنها تغيب عن البعض، أنه من المحال أن تحدث ظاهرة كبيرة تجتاح الغرب (كالعلمانية مثلاً) ثم لا تتفاعل الجماعات اليهودية معها. فالتفاعل طبيعي ومتوقع ولكنه (في الغالب) ليس تآمرياً، وليس تفاعل المخطّطِ المدبر.
ويقول المسيري أيضاً حول ذات الفقرة : "ونظراً لخصوصية وضع الجماعات اليهودية في المجتمع الغربي؛ فإن علاقتهم بالثورة العلمانية الكبرى تتسم بالخصوصية."[1] فهي علاقة خاصة نظراً لطبيعة الظروف التي أحاطت بوضع الجماعات اليهودية هناك في أوروبا، والكلام السابق (في الاقتباس الأخير) مقدمة يطرحها المسيري للإجابة على سؤال مشكل فعلا لا يتجاهله المسيري ولا يهمله وهو: كيف نفسر تواجد عدد من اليهود الفاعلين في نشر العلمانية والداعين لتبنيها في المجتمع الأوروبي؟ وجواب المسيري من الممكن أنْ يكون على شكل نقطتين:-
١. ساهم أعضاء من الجماعات اليهودية في نشر العلمانية، وهم لم يفعلوا ذلك "رغبة منهم في تدمير العالم وإيذاء العباد-كما هو شائع كثيراً-، بل تحركوا كجماعة في إطار منظومة اجتماعية غربية تتجاوز إرادتهم ورغباتهم وأهواءهم...وهناك كثير من أعضاء الجماعات اليهودية ممن تصدوا للعلمانية وحاولوا وقف زحفها."[2] فهو

[1] المرجع السابق، ذات الإحالة.
[2] العلمانية للمسيري ٣٠٩/٢

تفاعل عفوي تلقائي، لم يحصل بسبب يهوديتهم، وإنما حصل بسبب ظروف أحاطت بوجودهم داخل أوروبا، ويشهد لهذا وجود نماذج متعددة ليهود تصدوا للمشروع العلماني.

٢. : "هناك أخيراً السبب العام، وهو أن كثيرا من أعضاء الأقليات يتبنون الفكر العلماني لأنهم يتصورون أنه سيخلق الجو الملائم لتحقيق المساواة الكاملة بين أعضاء الأقلية وأعضاء الأغلبية سواء في عالم الاقتصاد أو في عالم الرموز (وقد أثبتت التطورات التاريخية اللاحقة أنه أمر لم يكن دقيقاً تماماً)."[1] وهذا السبب العام قد أشبعه المسيري استدلالاً وبرهنةً في سياق تحليله للجماعات الوظيفية حول العالم، ومنها الجماعات اليهودية في أوروبا.

هكذا يضع المسيري دور اليهود في نشوء العلمانية ضمن إطاره الاجتماعي والتاريخي الصحيح، دون مبالغة أو تهويل وتضخيم، كاشفاً خلالَ ذلك عن مقدرة تفسيرية كبيرة، متسلّحة بالنماذج المعرفية. وباعتقادي فإن مقاربة المسيري هنا لدور اليهود في نشوء العلمنة تقترب من الصوابِ كثيراً إنْ لم تطابقه، فهو لا ينفي دور اليهود في نشوء العلمنة ولكنه يضعه في سياقه البشري التاريخي فقط. وحول علاقة اليهود بظهور العلمانية ثمّة طرفان متناقضان لا تدعمهما البراهين. أما الطرف الأول فيجعل اليهود السبب الأوحد لظهور العلمانية ويضفي عليهم صفات شيطانية خارقة ربما تخرجهم عن حدود الفعل البشري أحياناً. ولهذا الرأي مؤيدون كثر نسبوا لليهود (بوصفهم) حكومة العالم الخفية كل شيء، ومن أدبيات هذا التيار كتب شاعت وانتشرت كبروتوكولات حكماء صهيون، وأحجار على رقعة الشطرنج لوليم كار وغيرها. وفي المقابل ينفي آخرون (ودون سندٍ علمي أيضاً) عن اليهودِ أي فاعلية تاريخية، وكأنهم مبرأون ليس من كل خطيئة فحسب، بل يبعدون حتى عن أي مشاركة في صنع الأحداث وتوجيهها. والصواب والحق بين ذلك، مع عدم غياب ما ذكره الله في كتابه، وما تثبته وقائع التاريخ والحاضر من كيدهم للإسلام وعدائهم ومحاربتهم لأهله، ولكن مكر اللهِ أكبر، فمخططاتهم من الممكن مقاومتها وهزيمتها.

وكما نفى المسيري عن اليهود الدور الأساسي في نشر العلمانية في العالم (والغرب تحديداً)، فقد نفى (كذلك) أن يكون نصارى المشرق العربي قد انخرطوا في مؤامرة لنشر العلمانية في العالم العربي. وللتوضيح، فإن المسيري لا ينفي قيام بعض المفكرين العرب (وغالبهم من

[1] المرجع السابق ٣١٤/٢

نصارى الشام ومصر) بتبني بعض الرؤى والأفكار العلمانية، ففي كهذا يعني تكذيباً لحقائق تاريخية ثابتة، ولكن المسيري ينفي أن تكون العلمانية مجرد أفكار بسيطة ساذجة تنقلها نخب مستغربة ويتبناها عامة الناس مباشرة.

ما يريد المسيري تأكيده إذن أن العلمانية مرتبطةٌ برغبة جنينية لدى الناس، وهي كامنة في نفوس البشر كل البشر، في كل مكان وزمان، ولكنها في لحظة زمانية مواتية تنتقل من الهامش إلى المركز وتعلن عن نفسها. والعلمانية التي يتحدث عنها المسيري هنا ليست فصلاً بين الدين والدولة (العلمانية الجزئية)، وإنما هي رغبة في الاندماج والانغماس في العالم المادي من حولنا، والنظر لكل شئ بشكل مادي تماماً، دون أدنى اعتبار للقيم والأديان وما وراء المادة (العلمانية الشاملة).[١]

وبالعودة لسؤال العلمانية في العالم العربي، كيف وصلت لنا العلمانية ومن أي طريق؟ سنجد أننا أمام أجوبة مختلفة تشملها ثلاث اتجاهات:-

١. يرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلمانية وصلت لنا عبر مؤامرة غربية شارك فيها نصارى المشرق[٢]، وأن الاستعمار أراد من خلال العلمانية تحويل الإسلام عن نهجه الشامل؛ ليكون صورة من النصرانية ومن ثم الاستيلاء على ثرواتنا وخيراتنا.[٣] ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أنه من الثابت تاريخيا أن الذين نادوا بفكرة الفصل بين الدين والدولة داخل المجتمعات الإسلامية إما ببغاوات من المسلمين استقر في أعماقهم أن الغرب هو التقدم والشرق هو التخلف، أو مفكرون غير مسلمين بعضهم كاره للإسلام.[٤]
٢. لعل أصدق تعبير عن هذا الاتجاه قولُ برهان غليون : "لم يرتبط دخول الفكرة العلمانية في الوعي العربي الحديث بدوافع خارجية، أو بأسباب خارجية عن إرادته، أو نابعة من الضغط الاستعماري والتغريب الثقافي، ولكنها نشأت في البداية على أيدي مفكرين وسياسيين وطنيين"[٥] أرادوا علاج مشكلات المجتمع العربي من خلال نوع من التأويل العلماني للإسلام.

---

[1] انظر المرجع السابق ٢١/١، و"العلمانية تحت المجهر" (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص١٩
[2] معركة الإسلام وأصول الحكم لمحمد عمارة ص١٧٠
[3] الدين والدولة لمحمد عمارة ص٥٩
[4] القرآن والسلطان لفهمي هويدي ص١٢٦
[5] نقد السياسة : الدولة والدين لبرهان غليون ص٣٥٨

٣. يذهب المسيري مذهباً وسطاً بين الرأيين السابقين، فلا يغفل الاستعمار، ويحاول (في ذات الوقت) التخلّص من خطر النموذج الاختزالي (نموذج المؤامرة)، فيقول: "تجربة العرب والمسلمين مع متتالية العلمنة مختلفة، فعمليات العلمنة لم تنبع من واقعهم التاريخ والاجتماعي (رغم وجود عناصر علمنة مختلفة فيه)، وإنما أتى بها الاستعمار الغربي."[1] فالاستعمار (دون شك) حاضر دوماً ومؤثر في صياغة مجتمعات علمانية، ولهذا يتحدث المسيري عن أثر الاستيطان الإحلالي في إنشاء مجتمعات علمانية، كما حصل في الجزائر على يد الفرنسيين. ولكن الأهم أن المسيري يؤكّد على كون العلمانية ليست مجرد أفكار وأقوال تنقل وحسب، فهي أكبر من كونها مؤامرة، وأعمق من أنْ تكون خاضعة لرغبة أفراد في حدوثها.

وقبل أن نختم هذا المبحث سنحاول استطلاع معالم رؤية المسيري لتاريخ العلمانية، فقد رأينا كيف قلّل المسيري من أهمية العامل الأول (طغيان الكنيسة والإقطاع)، ولم يتعرض إطلاقاً للعامل الثاني (المشكلة الطائفية في أوروبا)، وسخر من الذين عولوا على العامل الثالث (دور اليهود في نشر العلمانية)؛ فما هي إذن العوامل الكبرى المؤثرة في نشوء العلمانية، وبروزها في الغرب (ثم العالم) وفق رؤية المسيري؟
يؤكد المسيري في البدء على أن الأفكار العلمانية (بمعنى الرغبة الكامنة في الاندماج في عالم المادة) موجودة في كل مجتمع على وجه الأرض[2]، ويقول: "عناصر العلمنة موجودة في أي مجتمع في الهامش وفي حالة كمون، ويمكن أن تنتقل من الهامش إلى المركز (المرجعية)، ومن الكمون إلى التحقق إن ظهرت اللحظة التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية المواتية، وساد الجو الفكري المناسب."[3] فأوروبا كانت مسرح العلمانية الأول لتوفّر ظروف تاريخية ساهمت في حدوث ذلك. وسنعرض لهذه الفكرة بالنقد والتفكيك في موطنها الأساسي من الفصل الخامس.
والعلمانية حسب رؤية المسيري "ثمرة عمليات كثيرة متداخلة، بعضها ظاهر واضح، والآخر بنيوي كامن، وهي تشمل كل جوانب الحياة العامة والخاصة والظاهرة والباطنة، وقد تتم عمليات العلمنة من خلال الدولة المركزية بمؤسساتها الرسمية، أو من خلال قطاع اللذة

---

[1] العلمانية للمسيري ٦٠/١، وانظر "العلمانية تحت المجهر" (المسيري والعظمة بالاشتراك) ص٤٨
[2] المرجع السابق ٢٢/١
[3] المرجع السابق ٢١/١

[السنيما-الدعاية والإعلان-] من خلال مؤسساته الخاصة، أو من خلال عشرات المؤسسات الأخرى (ومنها المؤسسات الدينية ذاتها)، أو من خلال أهم المنتجات الحضارية أو أتفهها [كاللباس وطرائق الأكل والشرب]."[1]

وحين نبحثُ في العوامل التي أدت لذيوع الفكر العلماني وانتشاره فعلينا (كما يرى المسيري) أن نقف طويلاً عند أسباب يتجاهلها البعض، مع ما تمثّله من أهمية كبيرة، كظاهرة التصنيع والهجرة إلى المدن، وظهور الآلة، وسيادة بعض النظريات الطبيعية المادية كالداروينية مثلاً؛ فهذه العوامل "قد تبدو وكأنها لا علاقة لها بالعلمنة، ولكنها قامت في واقع الأمر بتغيير رؤية الإنسان، وإشاعة النسبية والحيادية والانفصال عن القيمة."[2]

إن الفشل في مواجهة العلمانية (بمعناها الشامل وهو المقصود في خطاب المسيري غالباً) ينشأ عن الإخفاق في رصدها وفهمها، وإن أكبر خطأ وقع فيه دارسو العلمانية (بحسب المسيري) هو التعامل معها باعتبارها مجموعة من الأقوال والأفعال والممارسات الظاهرة والمعلنة، وهو تصور ساذج تماماً.[3]

---

[1] المرجع السابق ٢٣/١

[2] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٩٠

[3] العلمانية للمسيري ٢١/١

المبحث الثالث: موقف المسيري من تعريف العلمانية معجمياً.

بعد أنْ ناقشنا تاريخ العلمانية ننتقل الآن إلى بحث الجذور المعجمية اللغوية لمصطلح "العلمانية" في اللغة العربية، وعدد من اللغات الأوروبية، محاولين تتبع الخط المنهجي الذي أوصل المسيري لرؤيته حول النموذج العلماني. وقد تميز المسيري في بحثه لجذور "العلمانية" في المعاجم اللغوية، وقدم دراسة معجمية ثرية للغاية لقيت استحسان بعض الباحثين.[١]

يرى المسيري أن مصطلح العلمانية يعاني اختلالاً كبيراً على مستوى المعنى اللغوي المعجمي، وعلى مستوى المفهوم كذلك. ويعود هذا الاختلال (بحسب المسيري) إلى ما يسميه بمشكلة العلمانيتين. ومجلى ذلك أن العلمانية في خطاب المسيري تنقسم إلى قسمين وليست جوهراً واحداً، فثمة علمانية جزئية بسيطة، يقصد ا فصل الدين عن الدولة (وسنفصل هذا لاحقاً)، وغالب الخطاب العلماني يتعلّق ا، ولكن هناك علمانية أخرى يسميها المسيري بالعلمانية الشاملة، وهي تتعدى مسألة الفصل بين السلطات فتعبر عن رؤية كاملة للكون والإنسان، وتتبنى التفسير المادي للأشياء.

بناء على هذه القسمة طالع المسيري المعاجم اللغوية باحثاً عن معاني كلمة "علمانية" (ومشتقا ا)، فوجد تأرجحاً شديداً بين معنى بسيطٍ (جزئي) للعلمانية، ومعانٍ تتجاوز مسألة الفصل، لتشير إلى مضامين شمولية كلية. كان هذا التمايز (والاختلاف) في المعنى اللغوي لكلمة "علمانية" حاضراً في المعاجم الأوربية. ويذكر المسيري أن التاريخ الذي يعتمده كثير من دارسي تاريخ العلمانية كبداية لها في الغرب هو ١٦٤٨م، وهو العام الذي وقع فيه صلح وستفاليا[2]، وبدأت تظهر فيه الدولة القومية، والمصطلح المستخدم حينها هو (secular-سكيولار). إذ كان المصطلح محدوداً (وجزئياً) ذلك الوقت، إذ تمت الإشارة إلى علمنة ممتلكات الكنيسة فقط. أما في القرن الثامن عشر فقد صار معنى الكلمة من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة، ومن وجهة نظر مجموعة المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مثل الاستنارة والعقلانية المادية فإن الكلمة تعني المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة. وهذا ما يؤكده الفيلسوف الألماني المعاصر يورغين هابرماس إذ يقول: "اتخذت العلمنة أول الأمر معنى قانونيا تمثّل بنقل الملكية بطريق الإكراه من ثروات أملاك للكنيسة إلى الدولة العلمانية."[3] والمقصود أن نطاق

---

[1] انظر: "الاجتهاد التوليدي في خطاب المسيري" لبومدين بوزيد ص١٣٠ ضمن "المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده.

[2] وقع صلح وستفاليا في ١٥ مايو ١٦٤٨ وقد أ ى ثلاثين عاماً من الاقتتال بين إسبانيا وجمهورية الأراضي الواطئة السبع المتحدة، ويعتبر هذا الصلح أول اتفاق دبلوماسي في العصور الحديثة وقد أرسى نظاماً جديداً في أوروبا الوسطى مبني على مبدأ سيادة الدول.

[3] مستقبل الطبيعة الإنسانية : نحو نسالة ليبرالية ليورغين هابرماس ص١٢٥

استعمال الكلمة منذ صلح "وستفاليا" وحتى القرن الثامن عشر الميلادي ظل ضيقاً، لا يشير إلى شيءٍ من مقتضيات ودلالات العلمانية الشاملة، بل ظل الاستعمال محصوراً في جانبه الجزئي المتعلق بالحد من سلطان الكنيسة.

لاحقاً، وعلى يد رجلٍ (مؤثّر للغاية في صياغة العلمانية) اسمه جون هوليوك توسع ا ـال الدلالي لكلمة "علمانية" وصارت تشير إلى شئ من معاني العلمانية الشاملة كما يذهب لذلك المسيري.

وقد أشار المسيري إلى أن هذا الاتساع الدلالي في استعمال الكلمة من هوليوك ربما جرى دون وعي أو درايةٍ منه، ولكن الأكيد أن هوليوك كان أول من سك المصطلح بمعناه الحديث، وحوله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي، مع أن الرجل لم يكن عميقاً في تحليله وفلسفته، ولعل هذا ساهم بدوره في تعميق مشكلة العلمانيتين واختلاط الحقل الدلالي.

حاول هوليوك أن يأتي حسب تصوره بتعريف محايد للعلمانية لا علاقة له بالإلحاد واللاأدرية؛ فعرف العلمانية بأ ا: الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض. ونرى (بوضوح) هنا كيف تعدى معنى العلمنة قضايا الفصل بين السلطات، ليصل إلى تحديد آليات إصلاح الإنسان (المركّب) ضمن الأدوات والطرق المادية فقط.

ثم عاد استعمال المصطلح بعد هوليوك إلى نطاقٍ أضيق، ولكنه أوسع مما كان عليه أثناء توقيع صلح وستفاليا.[١] يقول المسيري عن ذلك: "وقد تم تبسيط تعريف "هوليوك" للعلمانية؛ فأصبح المصطلح يعني: فصل الدين عن الدولة، أي: فصل العقائد الدينية عن رقعة الحياة العامة."[٢] ولا ندري من كان وراء هذا الفصل، فالمسيري لا يشير إلى من قام ـذا التبسيط وتولى أمره.

وخلافاً للمسيري يشير أحد الباحثين إلى أن هوليوك كان على درجةٍ كبيرة من الوعي حال صياغته لتعريف العلمانية، فقصد التنبيه إلى أن العلمانية ليست إلحاداً، بل هي تجاهلٌ متعمد لموضوع الإيمان الشائك. يقول طيبة ماهر وزادة: "والعلمانية اسم اختاره هوليوك لهذا المذهب أو الحركة في عام ١٨٥٠م، وأراد ـذه التسمية أن يميز موقفه اللاديني عن الموقف الإلحادي الذي كان عليه برادلوف وأتباعه، وكان مصراً على أن يستقطب من خلال هذا

---

[1] انظر مناقشة المسيري مراحلَ استعمال المصطلح في كتابه العلمانية ١/٥٣إلى٥٥، و"العلمانية تحت ا هر" (المسيري والعظمة بالاشتراك) ص١٢.

[2] الموسوعة للمسيري ١/٢١٨

الأسلوب آراء بعض أصحاب الفكر الحر المؤمنين بالله مـن دون أن يكـون لـديهم تعـصب في أفكارهم..."[1] فما قام به هوليوك هو خيار تم عن وعـي كامـل منـه، حيـثُ حـاول تحييـد العلمانية عن سؤال الدين والإلحاد.

أما مصطلح اللائكية (وهو اللفظ المـرادف للعلمانيـة في القـاموس الفرنـسي)؛ فـيرى فهمـي جدعان أنه ظهر لأول مرة في فرنسا عام ١٨٧١م في إحدى الـصحف بـصدد الـسجال حـول مكانة التربية الدينية في التعليم، ثم دخل المـصطلح في عـام ١٨٧٣م في جميـع المعـاجم ليـشير إلى ما ليس دينياً، أو إلى ما هو ضد الكهنوت[2]، وتلك الفتـرة مقاربـة لفتـرة انتـشار الكلمـة بلفظها الإنجليزي.

وأصل اشتقاق كلمة "علمانية" (سكيولاريزم-secularism)الإنجليزيـة (والـتي لهـا نظائرهـا في اللغات الأوربية) =يعود للكلمة اللاتينية "سيكولوم"، وتعـني: العـصر أو الجيـل أو القـرن. أما في لاتينية العصور الوسطى فيراد ا العالم أو الـدنيا[3]، والاسـتعمال الأخـير ألـصق بمعـنى العلمانية؛ لأن اشتقاقها من العالم يراد به كل ما هو غير كنسي، أي: كل ما هو دنيوي.[4]

وقد نبه المسيري إلى أمرين مهمين في سياق تشريحه لمعـاني كلمـة علمانيـة، وتطـور اسـتخدام الكلمة. يتعلق التنبيـه الأول بوجـود اسـتخدامات كـثيرة للكلمـة لا علاقـة لهـا بـالمعنى الاصطلاحي الحديث لهـا، ومـن هـذه الاسـتخدامات: ينتمـي إلى عـصر أو مـدة زمنيـة طويلة/يحتفل به في كل عصر أو قرن، وفي كـل فتـرة طويلـة/الألعـاب والعـصور والعـروض العلمانية، وغيرها.[5] وهي استخدامات مضللة (أي: غير دالّـة) تجعـل المتتبـع لمعـاني الكلمـة في المعاجم الأوروبية يضل عن أصل المعنى، وينشغل بتفريعات غير معبرة أو هامة.

أما التنبيه الثاني فيتمثّل في وجود استخدامات للكلمة تربط بينـها وبـين الإلحـاد، كمـا في كتابات بيتر جاي الذي يسمي العلمانية بالوثنية الحديثـة، وقـد وصـف جـاي التحليـل النفسي عند فرويد[6]

[1] العلمانية والعصرانية لطيبة ماهر وزادة ص١٣٣و١٣٤

[2] "في الخلاص النهائي" لفهمي جدعان ص١٣٢

[3] العلمانية للمسيري ٥٣/١

[4] انظر حواراً مع فواز طرابلسي منشور ضمن كتاب مأزق الديانات وأزمة العلمانية لحسين نصر الله ص٢١٩، وانظر كلاماً ليوحنا إبراهيم ص٧١ ضمن العلمانية في المشرق العربي إعداد وتحرير : لؤي حسين.

[5] العلمانية للمسيري ٥٦/١

[6] سيغموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) طبيب نمساوي، مؤسس ورائد مدرسة التحليل النفسي، اشتهر في نظريات العقل اللاواعي، واشتهر كذلك بخلق الممارسة السريرية في التحليل النفسي لعلاج الأمراض النفسية عن طريق الحوار بين المريض والمحلل النفسي. فرويد اشتهر بتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية والطاقة التحفيزية الأولية للحياة البشرية، فضلا عن التقنيات العلاجية . توصل فرويد إلى أن الكبت هو صراع بين رغبتين متضادتين، وهناك نوعين من الصراع واحد في دائرة الشعور تحكم النفس فيه لإحدى الرغبتين وترك

في كتابه (يهودي بلا إله) بأنه: "علم علماني، لا علاقة له بالدين."[١]

وفيما يتعلّق بمعنى كلمة "اللائكية" وهي اللفظة الفرنسية التي أحرزت ذيوعاً كبيراً خاصةً في بلاد المغرب العربي، ولبنان؛ فهي منحوتة من laos الإغريقية، وهي تعني "الشعب" تمييزاً عن clericos أي رجال الدين.[٢] وبين العلمانية (أو الكلمة في القاموس الإنجليزي تحديداً) واللائكية وصلٌ وفصلٌ، فاللائكية "أضيق من العلمانية؛ فهي شكل من أشكالها الممكنة. إلا أن التنافس بين الثقافتين الفرنسية والأنجلوساكسونية على ادعاء الأسبقية في ابتكار المبادئ الحديثة هو الذي أحدث الخلط. وكانت تركيا الكمالية البلد الإسلامي الوحيد الذي اقتبس النظام الفرنسي وحول كلمة لائيكية إلى كلمة تركية."[٣] هذا هو الصحيح خلافاً لما يدعيه البعض من كون اللائكية "تمثّل الجانب العملي التطبيقي للعلمانية."[٤] فاللائكية هي صورة وتطبيق من تطبيقات العلمانية، أو هي التطبيق الفرنسي للعلمانية، وليس كل تطبيق للعلمانية لائكية.

وبالعموم فإن معاني كلمة "علمانية" و "لائكية" مثّلت في نظر المسيري تأرجحاً وتفاوتاً كبيراً بين معاني الإلحاد وتبني المنهج المادي، ومجرد الفصل بين السلطات والحد من هيمنة الكنيسة.

فظل مصطلح "العلمانية" إذن مختلط الدلالة لا يحمل تضاريس واضحةً، ولما انتقل المصطلح إلى معجمنا العربي ازداد اختلالاً والتباساً. يقول المسيري: : "منذ ما يسمى عصر النهضة في تاريخ الفكر العربي ومعظم تعريفاتنا للظواهر الإنسانية تستند إلى تعريفات الغرب الذي نستورد منه معظم مصطلحاتنا إن لم يكن كلها، وقد استوردنا مصطلح علمانية فيما استوردنا منه."[٥]

الثانية وهو الطريق الطبيعى للرغبات المتضادة دون اضرار النفس. بينما النوع الاخر هو المرضي حيث تلجأ النفس بمجرد حدوث الصراع إلى صد وكبت إحدى الرغبتين عن الشعور دون التفكير واصدار حكم فيها، لتستقر في اللاشعور بكامل قو ا منتظرة مخرج لأنطلاق طاقتها المحبوسة، ويكون عن طريق الأعراض المرضية التي تنتاب العصابين. واتضح لفرويد أن دور الطبيب النفسانى هي كشف الرغبات المكبوتة لإعاد ا إلى دائرة الشعور لكى يواجه المريض الصراع الذي فشل في حله سابقاً، ويحاول حله تحت إشراف الطبيب أى إحلال الحكم الفعلى محل الكبت اللاشعورى، وسميت تلك الطريقة التحليل النفسى. راجع : الموسوعة الفلسفية لحفني ص٣٠٧-٣٠٩، وموسوعة الفلسفة لبدوي ٢/١٢٢-١٢٥

[1] العلمانية للمسيري ٥٩/١

[2] انظر حواراً مع فواز طرابلسي منشور ضمن كتاب مأزق الديانات وأزمة العلمانية لحسين نصر الله ص٢١٩

[3] ديانة الضمير الفردي لمحمد الحداد ص١١٥

[4] العلمانيون والقرآن الكريم لأحمد الطعان ص١٨١

[5] العلمانية تحت ا هر (المسيري والعظمة بالاشتراك) ص٤٦.

وقد عد المسيري بعض الأسباب التي جعلت مصطلح العلمانية مبهماً ومشكلاً في المعجم العربي.[1]

١- المصطلح في المعجم الغربي نفسه مختلط الدلالة يتأرجح بين علمانيتين.

٢- المصطلح منقول من معجم أجنبي ومن تشكيل حضاري غربي تتحدد دلالته من خلال ذات المجتمع.

٣- التشكيل الحضاري الغربي مختلف ومتعدد ومتنوع وليس تشكيلا واحدا وقد عرف كل تشكيل هذا المصطلح بطريقته الخاصة.

٤- خاضت هذه التشكيلات الحضارية تحولات مختلفة وتزايدت معدلات العلمنة واختلفت المواقف من العلمنة باختلاف المرحلة التاريخية وباختلاف الجماعة.

٥- هذا المصطلح (وغيره من المصطلحات التي استوردناها من الغرب) لم يبق على ما كان عليه، بل اتسع مجاله الدلالي، فيما بقي هذا المصطلح المستورد لدينا بريئا تماما من كثير الأمور التي ظهرت هناك في الموطن الأول للمصطلح.

٦- ومع انتقال المصطلح إلى العالم العربي والإسلامي ازداد المصطلح اختلالا واضطرابا لأسباب منها :-

أ- بقي المصطلح يحمل آثارا كبيرة من سياقه الحضاري السابق الذي ظل مرجعية صامتة له، حتى بعد ترجمته ونقله إلى المعجم العربي.

ب- اختلاف تجربة العرب والمسلمين مع العلمانية عن تجربة الغربيين معها.

وإذا ما حاولنا رصد بدايات استعمال كلمة "علمانية" (ومرادفاتها) في المعجم العربي، فسنرى أن جورج طرابيشي ينقل نصا من كتاب (مصباح العقل) لساويروس بن المقفع، وهو من رجال الدين النصراني في القرن الرابع الهجري، وفي الكتاب المذكور يستعمل ابن المقفع كلمة "علمانية" مرة واحدة دون أنْ يعلّق عليها شارحاً، وفي هذا دليل (كما يرى طرابيشي) على أنه ليس أول من استعملها، وعلى أن الكلمة كانت مشتهرة داخل الحقل الدلالي عند مسيحي المشرق، وهذا معناه أن تاريخ نحت الكلمة كان أقدم من القرن الرابع الهجري. وجاء في النص المذكور: "...أما المصريون فرأوا أن يكون الأسقف، بالإسكندرية خاصة، بتولاً لم يتزوج في حال علمانيته."[2]

[1] العلمانية للمسيري ٦١/١-٩٥

[2] انظر كتاب مصباح العقل لساويروس بن المقفع ص٩٢-٩٥، تقديم وتحقيق: سمير خليل، مطبعة دار العالم العربي، القاهرة١٩٧٨م، بواسطة هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية لطرابيشي ص٢١٦، ، وانظر كذلك حول هذه النقطة كتاب العلمانية في المشرق العربي ص٥١ ضمن مناقشات الجلسة الأولى.

ويرى طرابيشي أنه بناء على السياق الذي جاءت من خلاله الكلمة (وهو التمييز في الأسقف بين طوره الدنيوي والكنسي؛ إذ يشترط فيه البتولية أي عدم الزواج) أن النطق الصحيح للكلمة هو (علْمانية) بفتح العين (نسبةً للعالم). والعجيب، في مقابل ذلك، أن عزيز العظمة يرى أن "العبارة [أي: العلمانية] متحققة في اللسان العربي، وفي كتابات كنسية مبكرة، بكسر العين، مقابلاً لعبارة laios اليونانية."[1]

ويرى آخرون أن أول إشارة للعلمانية كانت في منشورات الصراع الطائفي بين الكاثوليك والبروتستانت عام ١٨٢٤م حين طالب البطريرك الماروني رعاياه بعدم قراءة الكتب العلْمانية: أي الدنيوية، والتي يكتبها البروتستانت.[2] وهو تاريخ متأخر كثيراً عما ذكره طرابيشي وغيره!!

وقد ذكر غير واحدٍ من الباحثين أن أول معجم ثنائي اللغة قدم ترجمة صحيحة للكلمة هو قاموس "عربي- فرنسي" أنجزه لويس بقطر المصري عام ١٨٢٨م، وقد ترجم كلمة cecularite بعالماني، فنسبها إلى العالم لا إلى العلم.[3] يقول رفعت السعيد عن ذلك: "وأول من استخدم لفظ علمانية وعلماني في اللغة العربية هو اللبناني إلياس بقطر ١٨٢٨م في قاموسه (المعجم الفرنسي-العربي).

ثم أقر مجمع اللغة العربية-القاهرة هذه التسمية في عام ١٩٥٠م وأضافها إلى المعجم الوسيط."[4]

وقد أطال كثير من الباحثين في مناقشة الترجمة الصحيحة للكلمة، فذهب فهمي جدعان (مثلاً) إلى إ ا منسوبة للعلم لا العالم، واحتج على ذلك بالسياق التاريخي الذي ترافق مع دخول الكلمة للعالم العربي[5]، وهذا ما يختاره عزيز العظمة، إذ يعول على سياقات دخول الكلمة للمعجم العربي بعيداً عن أصل اشتقاقها في المعاجم الأوروبي؛ فيقول: "ليست معاني العبارات أموراً ثابتة تطابق معانيها اللغوية وأسس اشتقاقا ا، بل هي مضامين متحولة تحول الاشتقاقات والمعاني اللغوية إلى معانٍ معرفية تتخذ مضامينها المعينة في التاريخ."[6] فيما اختار عادل ضاهر نسبة المصطلح للعالم لا العلم.[7]

---

[1] من كلام عزيز العظمة ضمن العلمانية في المشرق العربي إعداد وتحرير: لؤي حسين ص٩٥

[2] انظر : كتاب العلمانية في المشرق العربي ص١١١و١١٢

[3] انظر : كتاب العلمانيون والقرآن الكريم لأحمد الطعان ص١٧٠

[4] انظر : حواراً أجري معه ضمن كتاب العلمانية مفاهيم ملتبسة تحرير لحسن وريغ وأشرف عبدالقادر ص٦٧

[5] في الخلاص النهائي لفهمي جدعان ص١٢٤

[6] العلمانية من منظور مختلف لعزيز العظمة ص١٨

[7] الأسس الفلسفية للعلمانية لعادل ضاهر ص٣٧

وقد ذكر بعضهم أن "أول كلمة اعتمدت لترجمة العلمانية إلى اللغة العربية، كانت كلمة الدهريين التي قال بها جمال الدين الأفغاني منذ زمن طويل...وعندما انتبه العديد من الباحثين والمفكرين إلى أن مفهوم الدهريين لا يناسب معنى العلمانيين لجأوا إلى كلمة ثانية هي اللادينيين."[١]

ويقول سفر الحوالي: "والترجمة الصحيحة للكلمة هي اللادينية أو الدنيوية، لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخص هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد."[٢]

وبالعموم، فإن كثيراً من النقاش حول الترجمة الصحيحة للكلمة، من حيث نسبتها للعلم أو العالم، ارتبط بصراع حاد بين دعاة العلمانية وعدائها، فصار غالب المسوقين للعلمانية في العالم العربي يربطونها بالعلم بدافع الترويج والمدح لها، وليس بناءً على بحث وتمحيص لغوي دقيق.

لذلك؛ عاب المسيري على كثيرٍ من الباحثين انشغالهم بقضية ترجمة المصطلح؛ فهي (في نظره) مسألة غير جوهرية، واختزال بحث العلمانية في جزئية الترجمة وأيهما أولى فتح العين أم كسرها يمثّل قصوراً معرفياً بحسب المسيري[٣]. فلم تعد القضية وصف الظاهرة العلمانية وتحليلها وتسميتها، بل انصب الجهد العلمي والبحثي في مناقشة أحسن الترجمات، وأقربها للمعجم الغربي وأكثرها دقة، وهذه هي الموضوعية المتلقية السلبية التي حذّر المسيري سلفاً من الوقوع في شباكها.

ولذا؛ اكتفى المسيري بإشارة سريعة لأبرز الترجمات لكلمة العلمانية[٤] :-

١- العِلمانية نسبة للعلم.
٢- العلْمانية نسبة للعالم.
٣- الدنيوية أي الإيمان بأنها هي الحياة الدنيا ولا يوجد سواها.
٤- الزمنية بمعنى أن كل الظواهر مرتبطة بالزمان وبالدنيا ولا علاقة لها بأي ماورائيات.
٥- تستخدم كلمة "لائيك" خصوصا في المغرب ولبنان دون تغيير.

---

1 من كلام عبدو الفيلالي الأنصاري انظر حواراً أجري معه ضمن كتاب العلمانية مفاهيم ملتبسة تحرير لحسن وريغ وأشرف عبدالقادر ص٦٦

2 العلمانية لسفر الحوالي ص٢١

3 العلمانية للمسيري ٦٠/١

4 المرجع السابق ٦١/١

ثم أشار المسيري لمناقشة د.فؤاد زكريا تعريف العلمانية معجمياً، واستحسنه كثيراً، ومؤدى كلام زكريا أن الربط بين العلمانية والعالم أدق من الربط بينهما وبين العلم، وإنْ كان ارتباط الكلمة بالزمانية أكثر دقة؛ لأن جوهر العلمانية يتمثّل فيما يقابل الأمور الروحانية. ولكن الفاصل بين هذا العالم ومعنى العلم ليس كبيراً؛ لأن العالم لم يظهر بمعناه الحديث إلا مع بدء التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التي تمثّل السلطة الدينية الروحية وتركيزها في يد السلطة الزمنية. وخلاصة ما وصل له زكريا (وارتضاه المسيري) أن النظرة العلمية علمانية بطبعها. ولذا؛ فالضجة المثارة حول كلمة علمانية وارتباطها بالعلم أو العالم مبالغٌ فيها؛ لأن كلا من المعنيين لابد أن يؤدي للآخر.[1] غير أن ما ارتضاه المسيري من ربط العلمِ بالعلمنة الذي حكاه فؤاد زكريا له تبعات سلبية كثيرة، مع ما فيه من خطيئة علمية، إذْ الصواب الذي أكّده زكريا نفسه أن العلمانية من حيث المعجم وأصل الاستعمال اللغوي مرتبطة بالزمانية أو المادي المقابل للديني.

[1] المرجع السابق ١/٦١-٦٢

المبحث الرابع: رؤية المسيري لمفهوم العلمانية.

ينظر المسيري إلى الظواهر والمصطلحات من خلال قاعدة تميز بين نوعين من البنى، فهناك (كما يرى المسيري) بنيتان، الأولى سطحية ظاهرة، والأخرى عميقة تؤثر في البنية الأولى، ولكنها غير ظاهرة.[١]

ورؤيته للعلمانية ليست استثناءً من هذا، فالعلمانية لها بنيتان عند المسيري، البنية الأولى سطحيةٌ ظاهرة جزئية، والبنية الأخرى عميقة ولكنها كامنة تؤثر في العلمانية الجزئية بشكل جوهري وإن لم يبد هذا للبعض واضحاً. وبحث إشكالية العلمانية من خلال مرجعيتها الحاكمة يمثّل في نظر المسيري أفضل طريقة، وأسلم منهج[٢]. ومعنى ذلك الانتقال من النظر إلى العلمانية بوصفها جزئية إجرائية (مجرد فصل بين الدين والدولة) إلى البحث في الرؤية الشاملة التي تتحكم في هذا الفصل وتؤثر فيه. يقول المسيري عن ذلك: "أفضل طريقة لتناول قضية العلمانية والعلمنة هي قضية المرجعية (كامنة أم متجاوزة)."[٣]

فبحث العلمانية من خلال المرجعية يختصر على الباحث كثيراً من الجهد والتحليل، بدلاً من النظر إلى ظواهر (ومظاهر) أخرى قد تكون خادعة وغير معبرة. والمرجعية المهيمنة على العلمانية قد تكون مرجعية متجاوزة (مؤمنة بالإله المتجاوز أو قدرة الإنسان على التجاوز)، وقد تكون مرجعية كامنة حلولية غارقة في لوثات المادية، وهذا هو الغالب كما قرر ذلك المسيري.

وحين أراد المسيري بحث المشكل العلماني من خلال استراتيجية المرجعية الكامنة، ظهرت له مشكلةٌ معوقة أساسها بمشكلة العلمانيتين. ففي تصور المسيري أن هناك علمانيتان لا علمانية واحدة[٤]، ونظراً لعمق هذه المشكلة التي تبدت للمسيري، فقد جعل غاية بحثه (وكتابته) حول العلمانية محاولة التفريق بين هاتين العلمانيتين، ووضع حدود ومعالم لكل منهما. يقول المسيري: "فالدراسة بأسرها بمعنى من المعاني محاولة لطرح تصور جديد يميز بين العلمانيتين."[٥] وحاول المسيري (في سياق معالجته لهذه المشكلة) تفتيت مصطلح العلمانية ليشير إلى ظاهرتين مختلفتين هما: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ويبين حدود وتاريخ وتطور كل منهما.[٦] وحسب المسيري فإن مصطلح علمانية عرف قبل اكتمال معظم

---

1 الموسوعة للمسيري ١١٨/١

2 العلمانية للمسيري ٢٢٢/١

3 العلمانية تحت المجهر (المسيري والعظمة بالاشتراك) ص١٢٦، والعلمانية له ١١٨/٢

4 العلمانية للمسيري ١٦/١

5 المرجع السابق ١٧/١

6 الموسوعة للمسيري ٤٧/١

حلقات العلمانية، وذلك في النصف الثاني من القرن التاسع العشر، الأمر الذي جعل الدالة "علمانية" قاصرا عن الإحاطة بالمدلول.[١] فقد عرفت العلمانية بوصفها فصلاً للدين عن الدولة، وظل المصطلح العلماني (الدالّ) سكونياً لا يتحرك ولا يتطور، فيما تغولت ظاهرة العلمانية (كما يرى المسيري) وتجاوزت مسألة الفصل بين السلطات، وتعدت ذلك كثيراً بحيث غدت تشير إلى مجموعة من المضامين والرؤى المادية التي تدفع الإنسان للتعامل مع محيطه الإنساني والمادي دون تفريق بينهما. إن ثبات مصطلح العلمانية على معناه الجزئي دون أن يتطور جعله غير قادر على الإحاطة بتبديات العلمنة المتجددة في الواقع[٢]، وهو ما أحدث مشكلة العلمانيتين التي يراها المسيري سبباً جوهرياً للخلط في موضوع العلمنة اليوم بين مؤيد ورافض. حيث صار هناك تعريفان شائعان للعلمنة، الأول منهما ينظر للعلمانية باعتبارها مجرد فصل إجرائي بين الدين والدولة، فيما التعريف الثاني يقدم رؤية شاملة للكون والحياة وفق القيم المادية، دون أي اعتبار للقيم الإنسانية والأخلاق وما وراء المادة. يقول المسيري: "والتعريف الأول [العلمانية الجزئية] هو التعريف الشائع بين معظم الناس والدارسين، وهو الذي على أساسه يتصورون أ م يديرون حيا م. ولا يتبنى التعريف الثاني [العلمانية الشاملة] سوى بعض الفلاسفة والمتخصصين. مع هذا، يختلط التعريفان دائما ويشتبكان فتظهر تعريفات متنوعة مختلفة في درجات شمولها وجزئيتها، ويشار لها جميعا بكلمة علمانية دون تحديد أو تمييز. وهذا هو جوهر إشكالية العلمانيتين."[٣] فثمة من يرى العلمانية رؤية جزئية وهم غالبية الناس، وهناك من يرى فيها رؤية شاملة للكون والحياة وفق فلسفة مادية وهم قلة من الدارسين، وهناك (أخيراً) من يتأرجح بين العلمانيتين، ويخلط بينهما غير مدركٍ لأبعاد كل منهما. ذاك على المستوى المعرفي الواعي؛ لأن العلمانية الشاملة رؤية متوحشة لا يقبلها الإنسان (ولا ا تمع الإنساني) في العادة ولا يتبناها، ولكن ما يحصل على أرض الواقع أن العلمانية الشاملة ورؤاها تكون حاضرة ومهيمنة دون أن يتفطّن لها من تلبس بلباسها، فهي تتسلل من خلال طرائق وآليات غير واضحة وقد يعسر رصدها.

يقول المسيري عن ذلك: "حينما يكون الأمر خاصا بالتعريف النظري فإن ما يطرح عادة هو مفهوم العلمانية الجزئية، أما الممارسة الفعلية في معظم مجالات الحياة اليومية فهي تتم

[1] المرجع السابق ٣٩/١

[2] العلمانية تحت ا هر (المسيري والعظمة بالاشتراك) ص٢٤

[3] الموسوعة للمسيري ٢١٠/١

على أساس العلمانية الشاملة."[1] هذا الخلط الخطير الذي نبه له المسيري هو ما دعاه لضرورة التمييز بين العلمانيتين محذّراً من العلمانية الشاملة وآفاتها، حيث يرى المسيري أن هناك "نوعين من التعريفات تداخلا واختلطا وأديا إلى نوع من الفوضى الفكرية، فثمة التعريفات الوردية [كتعريف العلمانية الجزئية] التي تعبر عن الأمل والتوقعات من ناحية، ومن ناحية ثمة ما تحقق بالفعل في الواقع [العلمانية الشاملة]. وكثيراً ما تكون الفجوة بينهما شاسعة، ومع هذا يستمر كثير من الباحثين في استخدام التعريفات الوردية[2] التي وردت في المعاجم حتى بعد ما اتضح أن ما تحقق على أرض الواقع جد مختلف."[3]

وسأذكر الآن بإيجاز شديد ملامح كل من العلمانية الجزئية ثم الشاملة عند المسيري حتى نتمكّن من استيعاب الاستراتيجية التي سار عليها المسيري بغية الوصول لنموذجه التفسيري محل الدراسة، ولكني سأدع التفصيل في عرض كل من العلمانية الجزئية والشاملة للفصلين القادمين. ولا يفوتني التنبيه إلى أن المسيري (كما ذكر عن نفسه) قد يتحدث عن العلمانية والعلمنة دون أن يميز في كثير الأحيان بين الجزئية والشاملة، ولكن ما يعنيه عادة حينما ترد كلمتا "علمانية" و "علمنة" هو العلمانية الشاملة، وعلة ذلك أنه يدرس المجتمع الغربي، حيث تسود العلمانية الشاملة على مستوى الواقع والممارسة.[4]

يقول المسيري شارحاً المقصود بالعلمانية الجزئية : "العلمانية الجزئية لا تدور في إطار القانون الطبيعي وحده، إذ أنها تترك مجالا للقانون الإنساني (والأخلاقي والديني) ومن ثم تسمح بقدر من الثنائية [التفاعلية غير الصلبة]. وهذا يتضح في أن العلمانية الجزئية تطالب بفصل الدين عن الدولة فحسب، ولكنها تلزم الصمت بخصوص مفهوم القيم المطلقة والحياة الخاصة والمرجعية النهائية للقرارات السياسية والاقتصادية، أي أنها تترك حيزا واسعا للقيم الإنسانية (غير الطبيعية غير المادية) والأخلاقية المطلقة، بل للقيم الدينية، ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة بالمعنى الفني (ولهذا أسمي العلمانية الجزئية العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية)."[5] ويصفها كذلك بأنها علمانية إجرائية برجماتية.[6]

---

1 العلمانية للمسيري ٢٢٢/١

2 التعريفات الوردية : أي الحالمة، ويقصد بها المسيري التعريفات التي صيغت في بدايات تبلور النموذج العلماني ونظرت فقط لجوانب إيجابية في العلمنة توقعها وأرادها المعرفون.

3 حوارات مع المسيري ١٠٣/٢

4 العلمانية للمسيري ٨/١

5 رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٨٩

6 الموسوعة للمسيري ٢٠٩/١

وهذه العلمانية الجزئية "تتسم بقدر من الثنائية (غير المادي مقابل المادي-الإنساني مقابل الطبيعي-المطلق مقابل النسبي-الأخلاقي مقابل غير الأخلاقي-الكلي مقابل الجزئي-الثابت مقابل المتغير) كما أنها تتسم بقدر من التعددية الحقيقية، ولا تتبنى النماذج الواحدية الساذجة، بل يمكن القول أن المرجعية النهائية للعلمانية الجزئية هي عادة مرجعية غير مادية؛ لأن الرؤية المادية الحقة رؤية شاملة للكون لا تقبل التجزئة ولا الثنائية ولا التجريد ولا بتجاوز سطح الحركة الدائمة بل ترى أن قانون المادة يسري على الإنسان في كل مجالات الحياة سريانه على الأشياء الطبيعية/المادية."[1]

فالعلمانية الجزئية غير شمولية، إجرائية تتعلق بالفصل بين السلطتين الدينية والزمنية فقط، تسمح بوجود قدر من الاختلافات والتقابلات أو الثنائيات التفاعلية التكاملية التي تسم الوجود الإنساني كله كونه وجوداً مركباً لأبعد حد. ويحكي المسيري عن نفسه أنه لم يكن يوماً مؤمناً بالعلمانية الشاملة، حتى حينما كان منضوياً تحت راية الشيوعية؛ فيقول عن ذلك: "يبدو أنني كنت من البداية علمانيا جزئيا، أرى ضرورة فصل الدين عن الدولة وحسب، لا فصل الواقع الإنساني بأسره عن القيم الأخلاقية والمطلقات..."[2] يقصد أنه (ورغم شيوعيته واستبعاده للقيم الدينية) ظل مؤمناً بالقيم الإنسانية والأخلاقية، وهذا ما يناقض العلمانية الشاملة حسب فهمه لها. والاقتباس الأخير يؤكد ما قلناه في مقدمة الفصل من أن رؤية المسيري، وتطويره للنموذج العلماني لم تتحكم فيه مرجعيته الدينية المتأخرة، بل أثّرت فيه عوامل سابقة، وهذا الأمر يزيد من الهواجس المرتبطة بصحة هذا التقسيم وملاءمته للشريعة الإسلامية، وهو ما سنعالجه في الفصل القادم بإذن الله.

يقول المسيري في كلامٍ طويل وهام للغاية: "تعريف العلمانية على هذا النحو [الجزئي] يتجاهل قضية المرجعية والنموذج الكامن وراء المصطلح. إذ لابد أن نسأل عن الإطار المعرفي الكلي والنهائي الذي تتم في إطاره عملية الفصل [بين الدين والدولة]، وقد أدى هذا إلى خلل كبير إذ ظل مصطلح (علمانية) معزولاً عن أي مرجعية نهائية، وأصبح يشير إلى مجموعة من الإجراءات وكأن الأمر حسم بهذه الطريقة مع أن هذه الإجراءات يختلف مدلولها باختلاف مرجعيتها ولا يتحدد معنى المصطلح إلا بالعودة لها، وقد أصبح هناك من يستخدم مصطلح علمانية مشيرا إلى عملية فصل الدين عن الدولة في إطار غير مادي، وهناك من يستخدمها للإشارة إلى عملية الفصل باعتبارها تجليا لمنظومة مادية نسبية...وكلاهما يستخدم الكلمة نفسها وكأنها تعني الشئ نفسه والأسوأ من هذا أن هناك

[1] العلمانية للمسيري ٧٠/١، وانظر دراسات معرفية له ص٦٧

[2] رحلتي الفكرية للمسيري ص٢٧٣

من يبدأ متصورا (أو زاعما) أنه يتحرك داخل الدائرة الصغيرة الجزئية وأنـه لا شـأن لـه بقـضية المرجعية وينتهي به الأمر إلى الدائرة الأشمل حيث يتصدى للأمور الكلية والنهائية المرجعية.

إن العلمانية الجزئية مرتبطة بالمراحل لتطور العلمانية الغربية، ولكنها بمـرور الـزمن ومـن خـلال تحقق حلقات المتتالية النماذجية العلمانية تراجعـت وهمّـشت إذ تـصاعدت معـدلات العلمنـة (خاصة في العـالم الغـربي) بحيـث تجـاوزت مجـالات الاقتـصاد والـسياسة والأيـديولوجيا وأصبحت العلمنة ظاهرة اجتماعية كاسحة وتحولا بنيويا عميقـا يتجـاوز عمليـة فـصل الـدين عن الدولة وعمليـة التنظـيم الاجتمـاعي (الرأسمـالي والاشـتراكي) ويتجـاوز أي تعريفـات معجمية وأية تصورات فكرية قاصرة محدودة فلم تعد هناك رقعة للحيـاة العامـة مـستقلة عـن الحياة الخاصة فالدولـة العلمانيـة والمؤسـسات التربويـة والترفيهيـة والإعلاميـة وصـلت إلى وجدان الإنسان وتغلغلت في أحلامه ووجهـت سـلوكه وعلاقتـه بأعـضاء أسـرته النوويـة وقوضت ما تبقى من أخلاقيات مسيحية أو حـتى إنـسانية ولم يعـد بالإمكـان الحـديث عـن فصل هذا عن ذاك بخاصة بعد عام ١٩٦٥م حين انتقلت الحضارة الغربيـة الحديثـة مـن مرحلـة الصلابة إلى مرحلة السيولة."[1] وهذا النص يكشف لنا أموراً منها:-

١. تجاهل المرجعية الكامنة (في تعريف العلمانية الجزئيـة) أدى لحـصر العلمانيـة في جانبـها الإجرائي فقط دون غيره.
٢. العلمانية ليست مجرد فصل بـين الـسلطات؛ لأن مرجعيـة الفـصل أهـم مـن مجـرد الفصل.
٣. يتحدث البعض عن تبنيهم للعلمانية الجزئيـة، ولكـن وفقـاً لعامـل الـزمن (والمتتاليـة النماذجية المتحققـة في الواقـع) يحـصل الانتقـال (وربمـا دون وعـي) إلى العلمانيـة الشاملة.
٤. تصاعد معدلات العلمنة في الغرب قـضى علـى العلمانيـة الجزئيـة، وأوصـل تلـك ا تمعات إلى العلمانية الشاملة التي غدت ظاهرةً وعلى كل المستويات.

من أجل ذلك، يقرر المسيري أن "المقـدرة التفـسيرية والتـصنيفية لنمـوذج العلمانيـة الجزئيـة [صارت] ضعيفة إلى أبعد حد. ومع هذا، تم الاحتفاظ به، واستمر شـيوعه حـتى بعـد اتـساع نطاق عمليات العلمنة بحيث أصبحت أكثر شمـولا، وقـد أدى هـذا إلى اكتـساب المـصطلح خاصية جيولوجية تراكمية فحـين يظهـر تعريـف جديـد يـضاف إلى التعريفـات الـسابقة،

[1] العلمانية للمسيري ١/١٩-٢٠

ويستمر إلى جوارها دون أن يحاول أحد صياغة كل التعريفات في نموذج واحد شامل مركب له مقدرة تفسيرية عالية."[1]

فالعلمانية آخذة في الاتساع والانتشار متجاوزةً التعريف الجزئي، ورغم ذلك يظل التعريف القاصر (فصل الدين عن الدولة) مهيمناً. وهذا ما دفع المسيري لصياغة نموذج تفسيري جديد يفرق من خلاله بين هاتين البنيتين والرؤيتين العلمانيتين المختلفتين، فسمى الرؤية الأولى بالعلمانية الجزئية، وسمى الرؤية الثانية بالعلمانية الشاملة، وهي في خطابه تمثّل المرجعية الكامنة نفسها في كثير من الأحيان.

يسمي المسيري العلمانية الشاملة بالعلمانية المادية والطبيعية/المادية والعلمانية العدمية[2]، وهي أسماء تعبر عن النسق المادي المسيطر عليها. ويعرف المسيري العلمانية الشاملة بأنها "ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب. وإنما هي فصل القيم والغايات الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة وعن مرجعيتها النهائية وعن حياة الإنسان العامة والخاصة. وتطبيق القانون الطبيعي/المادي على كل مناحي الحياة، وتصفية كل ثنائية بحيث يتم تسوية كل الظواهر الإنسانية بالظواهر الطبيعية، فتنزع القداسة عن العالم تماما ويتحول إلى مادة استعمالية، يمكن إدراكها بالحواس الخمس، كما يمكن لمن عنده القوة الكافية لهزيمة الآخرين أن يوظّفها لصالحه. ونتيجة لهذا يظهر العلم والتكنولوجيا المنفصلان عن العلم والغاية."[3] وهي كما يراها (كذلك) "رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين بالمطلقيات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له (فالعلمانية الشاملة وحدة وجود مادية)."[4]

فهي رؤية شاملة كاملة (غير جزئية) تتسم بالصرامة المادية النافية لكل ما هو غير مادي، وتستمد قوتها من المحيط الطبيعي المادي، ومن فلسفات القانون الطبيعي كالداروينية والنيتشوية وغيرها.

هذا هو الفرق الذي يطرحه المسيري بين العلمانيتين، حيثُ حاول وضع حدود لكل منهما، ولكن هناك تفريقاً آخر يطرحه المسيري بين العلمانيتين يختصره في العنصر الزمني.

---

[1] المرجع السابق ٢٠/١

[2] انظر الموسوعة للمسيري ٢١٠/١و٣٥٤، والفلسفة المادية له ص١٠٥

[3] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٩٠و٣٩١

[4] العلمانية للمسيري ٢٢٠/١

يقول المسيري: "والفرق بين ما نسميه العلمانية الجزئية وما نسميه العلمانية الشاملة هو في واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنفس النموذج، حلقات في نفس المتتالية."[1] ويقول (في موضع آخر) مؤكداً ذات الفكرة: "الفرق بين ما نسميه العلمانية الجزئية وبين ما نسميه العلمانية الشاملة هو في واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنموذج واحد، فالعلمانية ليست مجرد تعبير ثابت، وإنما ظاهرة لها تاريخ وتظهر من خلال حلقات متتابعة."[2] ثمّة (إذن) نموذج واحد له امتداد زماني طويل تمثّل العلمانية الجزئية طرفه الأول، فيما تمثّل العلمانية الشاملة طرفه الأخير، وعبر مراحل تاريخية مركبة ومتعددة يحصل الانتقال التدريجي (والبطئ جداً) من العلمانية الجزئية البسيطة الإجرائية نحو العلمانية المادية الشاملة. والمسيري هنا (أثناء حديثه عن النموذج التفسيري الجديد الذي يهدف إلى بلورته) يستدعي ذات المصطلحات التي طورها جهازه المفاهيمي وربطها (سابقاً) بفكرة النماذج التفسيرية. فالعلمانية (بشقيها الجزئي والشامل) عبارة عن نموذج تفسيري في نهاية المطاف، ينطبق عليها ما ينطبق على بقية النماذج التفسيرية الأخرى كالحلولية الكمونية والجماعات الوظيفية وغيرهما. لذا؛ هناك متتالية نماذجية تتحقق في الواقع الاجتماعي الإنساني المركب ويتم من خلالها هذا التحول عبر سلسلة طويلة من الظواهر المتداخلة.

يقول المسيري: "وما طرحناه هو متتالية نماذجية، أي متتالية مجردة. وتاريخ العلمنة في العالم الغربي يختلف عن تاريخ العلمنة في العالم الثالث. بل يختلف تاريخ العلمنة من بلد إلى بلد وداخل كل تشكيل حضاري."[3] فهي متتالية وتصور تاريخي مجرد للغاية، ولا ينطبق بالضرورة على كل بلد بنفس الصورة، بل هناك مسافة فاصلة بين النموذج المجرد والواقع المتحقق، وقد تختلف هذه المسافة من مكان وتجربة إنسانية إلى أخرى. ويرجع ذلك لشدة تركيب السلوك وتعقيده وصعوبة توقعه، فالفعل الإنساني داخل الإطار التاريخي مختلف تمام الاختلاف، رغم وجود بعض نقاط التشابه أحياناً.

فالمتتالية العلمانية متتالية مجردة في واقع الأمر، تتحقق بطرق وأشكال مختلفة، ولا يلزم أن تتحقق كلها وبالطريقة نفسها في الزمان والمكان، وإنما تتحقق حلقاتها وحسب في بعض الأمكنة والأزمنة بطرق متعددة[4]، ويحذّر المسيري من السقوط في فخ تبسيط هذه المتتالية، ونقلها من مجالها العام المتعلق بالأمم والجماعات إلى مستوى الأفراد، فيقول: "ولا يمكن

---

[1] الموسوعة للمسيري ٢١٥/١

[2] العلمانية للمسيري ٢٢٢/١

[3] الموسوعة للمسيري ٢١٥/١

[4] العلمانية للمسيري ٢٣١/١

القول بأن كل فرد يمر في حياته من خلال المتتالية العلمانية والانتقال من الجزئي إلى الكلي والشامل (فهذه عملية اجتماعية تاريخية)."[١]

ولهذا الانتقال مراحل عميقة بعضها يسهل إدراكه وبعضها الآخر يظل بنيوياً خفياً، وعن ذلك يقول المسيري: "يتم الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة من خلال عمليات تاريخية طويلة مركبة، تأخذ شكل متتالية تاريخية متعدد الحلقات، بعضها واضح ومحدد والبعض الآخر يصعب إدراكه وتحديده. ولكن جوهر هذه العملية هو تصاعد الترشيد المادي بحيث يصبح كل مجال من مجالات الحياة خاضعا للقوانين الكامنة فيه يستمد معياريته من ذاته..."[٢] فالترشيد في الإطار المادي (وسنحاول تسليط الضوء عليه لاحقاً) هو جوهر هذا الانتقال، وهو تفتيت مجالات الحياة الإنسانية بحيث يصبح كل مجال إنساني لا يشير إلا لذاته، مع اعتماد كامل على الآليات المادية في تطوير الإنسان ومحيطه المركب.

ومع إدراك المسيري لوجود أسئلة تهدد نموذجه التفسيري الجديد لم يتمكّن من الإجابة عليها بوضوح إلا أنه يصر على قدرة هذا النموذج على معالجة كثير من المشكلات المتعلقة بسؤال العلمانية.

يقول حول هذه النقطة: "وهناك من يطرح سؤالا شديد الأهمية والخطورة وهو: هل الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة مسألة حتمية؟ وهل مثل هذا الانتقال أمر "ممكن ومتيسر" في عالمنا العربي والإسلامي بميراثنا الديني والأخلاقي الطويل والعميق؟ وهل هو أمر مرغوب فيه؟ وهذه كلها أسئلة مشروعة ومهمة جديرة بالطرح والتفكير فيها والإجابة عليها في نهاية الأمر."[٣] ولكن المسيري يعقّب على هذه الاستفهامات العويصة قائلاً: "ولكن (رغم كل التساؤلات والتحفظات التي ذكرناها) تظل لهذه المتتالية مقدرة تفسيرية عالية، إذ يمكن من خلالها أن ندرك الفرق بين المجتمع الإنجليزي في منتصف القرن الثامن عشر والمجتمع الإنجليزي في أواخر القرن العشرين، فكلاهما مجتمع علماني..ولكن شتان ما بينهما. فالأول تسوده العلمانية الجزئية: الفرد فيه لم يخضع بعد للمرجعية المادية الكامنة، أما الثاني فمجتمع تسود فيه العلمانية الشاملة."[٤]

واعتماد المسيري على العنصر الزمني كأداة للتفريق بين مرحلتي العلمانية يكشف عن ثغرة كبيرة في بنيان هذا النموذج التفسيري الذي سعى المسيري لإحكام بنيانه. فعامل الزمان لا

[1] الموسوعة للمسيري ٢١٦/١

[2] الصهيونية والعنف للمسيري ص٣٣٨

[3] العلمانية للمسيري ٢٣٢/١

[4] المرجع السابق، ذات الإحالة.

يكفي لتفسير هذا الفارق الجوهري بين العلمانية الجزئية والشاملة. ولو صح القول بأن عامل الزمان حاسم في هذه القضية للزمه قبول العلمانيتين أو رفضهما معاً دون تفريق بينهما. فالفروق الجوهرية بين العلمانية الجزئية والشاملة [قبول الثنائيات/رفض الثنائيات- متوافقة مع القيم/معادية للقيم-رؤية جزئية/رؤية شاملة] أكبر من أنْ تفسر بمتتالية نماذجية مجردة غير قادرة على الإحاطة بإشكاليات الواقع، وحجم التناقضات بين العلمانيتين. وفي نظري (والله أعلم) أن إدراك المسيري لهذه الثغرة كان بادياً في عدم قدرته على تقديم إجابات صحيحة وصريحة عن الأسئلة الحاسمة التي ذكرها.

غير أن تقسيم العلمانية إلى قسمين (أو أكثر) ليس أمراً مقتصراً على المسيري، بل هو أمر رائج في الشرق والغرب، وقد قسم كثير من المفكرين والباحثين العلمانية بأكثر من اعتبار. وتقسيم العلمانية إلى أقسام وفق اعتبارات مختلفة محاولةٌ لاستيعاب التفاوت الكبير في تطبيقات العلمانية.

فقد ارتضى القرضاوي (مثلاً) تقسيم العلمانية إلى علمانيتين محايدة ومعاندة، فالأولى علمانية ليبرالية كعلمانية أمريكا مثلاً، وإن كان القرضاوي يؤكد على عدم إمكانية وجود علمانية محايدة أصلاً؛ لأن عزل العلمنة للدين عن الحياة العامة هو موقف عدائي تجاه الدين وليس موقفاً محايداً. ولكن هذه العلمانية في النهاية هي أخف وطأةً من العلمانية المعاندة التي تصادم الدين حتى في معناه الشخصي، كما وجدت في الاتحاد السوفييتي.[1] ويميز محمد سبيلا بين علمانية موسعة وأخرى سياسية ضيقة، فالعلمانية الأولى هي علمانية ثقافية (كما يقول) تستمد أصولها من العلم، وتفصل فصلاً تاماً بين النظرة الدينية والأخرى المادية العلمية مستبعدة كل تأثير غيبي أو خارجي. أما العلمانية في المجال السياسي فهي تجربة محدودة تحاول الحد من تأثير الدين على المجال السياسي.[2] وقسمته هذه تقترب (رغم اختلاف التصور بطبيعة الحال) من قسمة المسيري. وهناك تقسيمات متعددة (أخرى) للعلمانية، فهي عند عادل ضاهر تنقسم إلى علمانية صلبة وأخرى لينة، وعند آخرين هناك علمانية راديكالية قتالية وأخرى هادئة سلمية، وميز بعضهم بين علمانية كاملة وأخرى ناقصة.[3]

وليس مرادنا هنا تفصيل القول في حقيقة كل تقسيم من التقسيمات المطروحة؛ فهذا خروج بالبحث عن مساره، وإنما أردت التنبيه إلى وجود تقسيمات مختلفة للعلمنة، وأن

---

[1] التطرف العلماني في مواجهة الإسلام ليوسف القرضاوي ص١٦و١٧، وانظر تحطيم الصنم العلماني لمحمد شاكر الشريف ص٢٥

[2] انظر حواراً أجري معه ضمن كتاب العلمانية مفاهيم ملتبسة تحرير لحسن وريغ وأشرف عبدالقادر ص٢٢٠و٢٢١

[3] انظر كتاب نماذج من العلمانية في الفكر العربي لحديث والمعاصر لأحمد ماضي ص٥٤و٥٥

هذه التقسيمات تتفاوت وتختلف عن المنطلق الذي قسم المسيري العلمانيـة بنـاء عليـه، ويمكـن إجمال هذا في فقرات:-

١. لتقسيم المسيري خصوصية عائدة إلى اعتمـاده العنـصر الـزمني أساسـاً للتفريـق بـين العلمانية الجزئية والشاملة، فـالنموذج والاخـتلاف بـين مـرحلتين زمنيـتين لـنفس النموذج، فيما يرجع التفريق عنـد بقيـة البـاحثين (في الغالـب) لاخـتلاف مـستوى التطبيق تطرفاً واعتدالاً.
٢. يميز المسيري بين العلمانيتين معتمداً على استنطاق المرجعية الكامنـة الـتي تمثّـل جـوهر الفصل وأساسه، فيما توقّف عامة البـاحثين عنـد صـور الفـصل دون إدراك لأبعـاده ومآلاته.
٣. يقبل المسيري العلمانية الجزئية ويرفض العلمانيـة الـشاملة بنـاءً علـى معـايير وقـيم أخلاقية ودينية يتبناها، فتقسيمه للعلمانية مؤثّر في مواجهتـها ومعالجتـها، فيمـا غالـب من قسم العلمانية لا يبني على هذه القسمة قبولاً ورفضاً، بـل يـرفض كـل الـصور أو يقبلها.

ومع هذا، فهناك بعض الباحثين الرافضين لفكرة تقـسيم العلمانيـة ابتـداءً، ويـرون أن جـوهر العلمانية واحد وإن كان هناك اختلاف في التطبيق لكنـه لا يـستدعي افتـراض قـسمة. يقـول عن ذلك إسماعيل حسني: "التمييز بين علمانية جزئية وعلمانية شـاملة، لـيس إلا بدعـة أطلقهـا الفلاسفة الماديون ليصفوا أنفسهم بالإحاطة والشمول، ويـصفوا غيرهـم بـالاجتزاء والقـصور. وهذه في رأينا قسمة ضيزى. فهنـاك علمانيـة أو لا علمانيـة، وهنـاك تطـرف أو اعتـدال في التطبيق. فالقول إن العلمانية الجزئيـة لا تنكـر الجانـب الروحـي في الإنـسان ولكنـها تلـزم الصمت حياله، يوحي بأن هذا الجانب شئ ثانوي في حياة البـشر، علـى الـرغم مـن الآثـار الظاهرة والخطيرة للأديان والعقائد في حياة المجتمعات وتطورها، فكثيراً مـا كـان الـدين عـاملاً من عوامل التقدم، وكثيراً أيضاً ما كان عاملاً من عوامـل الجمـود والتخلـف، وبالتـالي فـلا يمكن تجاهل الدين أو التزام الصمت حياله. ونعتبر ذلك قصوراً في تعريف العلمانية ذاتها."[1]
ويظهر لنا بعد الاطلاع على بعـض تقـسيمات العلمانيـة أن الموقـف مـن الـدين والتـدين والعلاقة به تشكّل عنصراً جوهرياً في تحديد طبيعة العلمنـة نفـسها. وهـذا مفـسر (ومـبرر)؛

[1] علمانية الإسلام والتطرف الديني لإسماعيل حسني ص٢٤٩

لأن السياقات التاريخية والاجتماعية للعلمانية تمثّلت في صراع حاد مع المؤسسة الدينية ورجالها. ورغم تأكيد خصوم العلمانية أنفسهم على أن العلمانية لا تعني –بالضرورة- الإلحاد[1]، فإن ثمّة توتراً حقيقياً بين العلمانية والدين يوضحه قول أحد غلاة التيار العلماني العربي: "العلماني ليس ملحداً بالضرورة، وإنما يمكنه أن يكون كذلك."[2] فالعلمانية كتيار فكري تحمل داخلها جينات العداء والخصومة مع كل ما هو ديني. وقد حاول هوليوك (أحد المؤثرين في صياغة مذهب ومصطلح العلمانية) التخفيف من حدة الموقف العلماني تجاه الدين، ولكنه أخفق في ذلك، فيما نجح برادلوف في إقناع الكثيرين بأن مناهضة الدين تشكّل مكوناً رئيسياً للعلمانية.[3]

ويذهب عدد من الباحثين إلى أن العلمانية ليست قولاً في الدين، وإنما هي قول في السياسة وطريقة إدارة الدولة[4]، والكلام هنا ليس عن علاقة العلمانية بحاكمية الشريعة الإسلامية، ونظرية الإسلام في إدارة الدولة، فهذا يحتاج لكلام مفصل سنجعله في الفصل القادم حين نقيم (وننقد) رؤية المسيري للعلمانية الجزئية على وجه التحديد. إنما نقصد هنا البحثَ عن التصور الصحيح للعلمانية كنظرية مجردة. وأنصار هذا الرأي (القائل بأن العلمانية قول في السياسة لا الدين) يرون أن العلمانية لم تعادِ الدين، بل أرادت التأكيد على أن السلطة السياسية تكتسب شرعيتها من أفراد المجتمع، لا من قوة إلهية فوقية.[5] يقول فواز طرابلسي معلّقاً على هذه الفكرة: "لا يمكن وضع تعارض بين العلمانية وبين الإيمان الديني. لا يوجد شئ اسمه علمانية شاملة أو علمنة للمجتمع. هذه الأخيرة تعادل فرض الإلحاد فرضاً على الناس. العلمانية شئ آخر تماماً."[6] وفيما يرى آخرون (الرأي الثاني) أن العلمانية شكّلت قولاً في الدين وإنْ ادعت غير ذلك، يحاول البعض التوسط بين القولين، مفترضين أن العلمانية ليست قولاً في الدين ولا قولاً في السياسة. فيذهب برهان غليون إلى أن العلمانية كنظرية لم تأتِ لمعالجة الشأن الديني، ولا الشأن السياسي المستقل عن الديني، وإنما جاءت لتعالج الخلط بين الدين والسياسة باعتباره خلطاً غير منتج.[7] ويقول برهان عن ذلك: "تنظر

---

[1] انظر مثالاً على هذا كلام يوسف القرضاوي في "الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه" ص٧٢

[2] انظر حواراً مع صادق جلال العظم منشور ضمن كتاب مأزق الديانات وأزمة العلمانية لحسين نصر الله ص١١١

[3] انظر العلمانية والعصرانية لطيبة ماهر وزادة ص١٤٣

[4] انظر مثلاً هرطقات لجورج طرابيشي ص٢١٢، وانظر كلام ياسين الحاج ص٨٢ ضمن العلمانية في المشرق العربي إعداد: لؤي الحسين

[5] العلمانية : المفهوم والقضايا لحيدر علي ص١١

[6] من حوار مع فواز طرابلسي منشور ضمن كتاب مأزق الديانات وأزمة العلمانية لحسين نصر الله ص٢٢

[7] نقد السياسة: الدولة والدين لبرهان غليون ص٣٢٨

العلمانية إلى هذا الفصل [بين الدين والدولة] على أنه شرط للقضاء على الاستبداد والتمييز بين الناس حسب قربهم من المعرفة الدينية الصحيحة، وتحرير العقل من الخرافة وإطلاق الروح العلمية والإبداعية."[1] وهذا الكلام وإنْ بدى جذّاباً مريحاً إلا أنه لا يجيب (في ظني) بشكل صحيح على الإشكال المطروح. فالعلمانية ما دامت تعالج العلاقة المشكلة بين المجالين الديني والسياسي؛ فهي شأن مرتبطٌ ومتعلق بالدين ولابد.

وفي سياق مقاربته لعلاقة العلمانية بالدين؛ يرى المسيري أن بحث موضوع العلمانية من مدخل الشريعة والأخلاق قد أضر بالموضوع كثيراً، وساهم في تأخير الوصول لتعريف شامل للعلمانية.[2] ومرد ذلك رغبة المسيري في بحث العلمانية كفكرة مجردة، لها ارتباط بنيوي بالطبيعة الإنسانية المركبة، التي تتعامل مع الوجود المادي. ولكن بحث العلمنة من المدخلين الأخلاقي والشرعي يعد أساسياً نظراً لخطورة الفكر العلماني على المكونات الدينية والأخلاقية في أي مجتمع، وهو ما سود المسيري الصفحات الكثيرة من أجل إثباته!! وإنْ كان يحسب للمسيري (في معالجته علاقة الدين بالعلمنة) تأكيده على أن المقدس (وهو جوهر كل دين وتدين) ليس حكراً على الأديان وأتباعها، بل هو موجود تحت عباءة كثير من المناهج والنظريات العلمانية. والمؤسسات التي خلعت على نفسها القداسة والمطلقية ليست أمرا مقصورا على النظم الدينية، بل هي موجودة في بعض المجتمعات الإلحادية، كالنازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا والستالينية في روسيا.[3] وللمسيري إضاءات كثيرة حول موضوع علاقة العلمانية بالمقدس نؤجلها لموضعها عند الكلام على العلمانية الشاملة.

ولكن الأكيد (في موضوع علاقة العلمنة بالدين) أن مستوى العلاقة (وطبيعتها) ليس واحداً في كل المجتمعات العلمانية[4]، فحجم التدين وطبيعته في فرنسا لا يتشابه مع الوضع في بريطانيا مثلاً، وهذا عائد لاختلاف التجربة العلمانية في كل من البلدين، واختلاف المتتالية العلمانية فيهما.

بل إن العلمانية "لا تعني بالضرورة أن الناس قد توقفوا عن التدين نهائياً، ولكنها قد تشير ببساطة إلى أن طرق تدين الناس، والطريقة التي يعمل بها الدين في المجال الاجتماعي (أو العام)، تحولت وتغيرت كلها نتيجة المتغيرات الاجتماعية."[5] وهذا يدعونا للابتعاد عن

1 المرجع السابق ص٣٢٩
2 العلمانية للمسيري ٥٠/١
3 المرجع السابق ٦٩/١-٧٠
4 العلمانية من منظور مختلف لعزيز العظمة ص١٩
5 الدين الأسس لمالوري ناي ص٣٢٨

التحليلات الساذجة المبسطة التي تختزل حجم الدين (وموقعه) في مجتمع ما بمظاهر غير معبرة عن الم لة الحقيقية للدين والتدين.

وبعد ذلك كله يطرح سؤال أساسي مركزي عن العلمانية وحقيقتها، هل هي رؤية شاملةٌ كما يرى المسيري وغيره؟ وهل لها جوانب متعددة متداخلة؟ أم العلمانية ليست سوى إجراء تنفيذي يبحث في شكل العلاقة بين السلطات؟ إن سؤالاً كهذا يختصر الموضوع كلّه، ويظهر حجم الاختلافات والتناقضات داخل التيار العلماني نفسه؛ لأن ثمّة خلافاً جذرياً في حقيقة العلمنة وجوهرها.

يذهب الدكتور عبدالرزاق عيد إلى أن العلمانية تتجاوز مسألة الفصل بين السلطات، ويقول عن هذا: "العلمانية أو فصل الدين عن الدولة ليست شأناً إدارياً وقانونياً إجرائياً كما يتم اختزالها اليوم في صيغة شكلانية سطحية."[1] فالفصل بين الدين والدولة مجرد إجراء علماني يعبر عن أحد أوجه العلمانية، ولكن العلمانية أكبر من ذلك. وهذا ما يختاره د.أحمد الطعان بعد أن غاص كثيراً في معاني العلمنة فاختار لها تعريفاً يقول فيه: "العلمانية في المنظور الغربي هي التحرر من الأديان عبر السيرورة التاريخية واعتبار الأديان مرحلة بدائية؛ لأ ا تشتمل على عناصر خرافية كالماورائيات والغيبيات، ولا يتم الخلاص من هذه الأعباء إلا عن طريق تحقيق النضج العقلي الذي تحققه العلمنة عبر آليا ا الثقافية والفكرية والفلسفية."[2] فجوهر النسق العلماني الفصلُ القاطع بين المادي وغيره، حيث يتم استبعاد غير المادي وإقصاؤه خلالَ عملية بنيوية طويلة ومعقدة، وهذا ما تنطق به كتابات المسيري في الموضوع.

وهذه العلمانية المتوحشة هي العلمانية الحقّة التي لا يرى عزيز العظمة علمانيةً غيرها، فيقول إن العلمانية تتمثل في "مساواة المرجعية الدينية في أمور الحياة والفكر بالمرجعيات الأخرى في مجتمع متمايز داخلياً، معترف بالتمايزات، مما يجعل من أمور العقل والسياسة وا تمع وتقنينها العام أموراً لا تخضع للسلطة المؤسسية أو الفكرية أو الرمزية الدينية، ولا تعتبرها المرجع الأساسي في الحياة."[3] ومساواة المرجعية الدينية بغيرها (هنا) في خطاب العظمة يعني خنق الجانب الروحاني (غير المادي) في ا تمع، وليس مراده (فقط) فصلاً إجرائياً يحد من هيمنة رجال الدين (أياً كانوا) على الجانب السياسي في ا تمع، فما يسعى له العظمة (وغيره من غلاة العلمانيين) هو إزاحة غير المادي من كل ا الات الإنسانية، بحيث تصبح

[1] الديمقراطية بين العلمانية والإسلام لعبدالرزاق عيد ومحمد عبدالجبار (بالاشتراك) ص٦٢

[2] العلمانيون والقرآن الكريم لأحمد الطعان ص١٣٠

[3] العلمانية من منظور مختلف لعزيز العظمة ص١٨

رؤى الناس وطرائق تفكيرهم وإدارتهم لحياتهم خاضعة للنموذج الطبيعي المادي، وملتزمةً به. ويشرح العظمة نفسه ذلك بشكل أكثر وضوحاً فيقول: "العلمانية شأن بالغ التعقيد والتنوع، ومن المستحيل الكلام حوله دون الرجوع إلى التاريخ ووجهته الكونية العامة. فليست العلمانية بالوصفة البسيطة المتعلقة بأسس مزعومة للمسيحية أو بالسلطة الدينية دون تحديدات أخرى."[1] فهي (كما يرى) رؤية وجودية ومعرفية (بل وأخلاقية كذلك) تحكم حياة البشر.

ويذهب عاطف عطية إلى أن العلمانيين يرون أن السمة الضرورية للعلمانية هي رفض اعتبار التعاليم الدينية تشكل وحدها المرجع الأخير للقضايا الزمنية والروحية، فيما يرى الإسلاميون أن السمة الضرورية للعلمانية هي رفض سيطرة الكنيسة ورجال الدين. وهذا المعنى الأخير (الذي يعتمده الإسلاميون) متضمن في المعنى الأول وناتج عنه وليس العكس بحسب العلمانيين.[2] ورغم وجود اختلاف عميق بين الرؤيتين في تحديد جوهر العلمنة، فإن هناك تلبيساً خطيراً ينطوي عليه التوصيف الأول، فرفض اعتبار التعاليم الدينية مرجعاً وحيداً للديني والزمني أمر عام غير محدد، وقد يفسر بأكثر من طريقة. وهذا ينبني على ضبط معنى الزمني، وتحديد المقصود منه، مع إدراك الخصومة الشديدة التي يفرضها التيار العلماني بين الزمني والديني (أو الروحي). وهم في هذا تبع للرؤية العلمانية الأولى هناك في أوروبا، حيثُ أنتجت التجربة التاريخية عداءً راسخاً بين الديني والزمني، وصار من غير الممكن (في زعمهم) أنْ يتجاور المجالان ويتعايشا، مع أن الواقع الإنساني المركب، والكثير من التجارب التاريخية الإنسانية تنطق بعكس ذلك. ويختصر فهمي جدعان وظيفة العلمنة الأساسية في نزع المقدس، ولكنه يرى أن كثيراً من دعاة العلمنة حولوها إلى دين وفلسفة عامة، حتى صار بعضهم يتحدث عن أخلاق علمانية. ولذا؛ دعا بعض الفلاسفة (مثل: جان بول فيليم) إلى علمنة العلمنة، وإلى نزع السمة الأيديولوجية عنها.[3] ونزع القداسة من العالم يعني أن العلمنة رؤية عميقة شاملة، كما يرى فهمي، ويوافقه المسيري على ذلك. وتحول العلمنة إلى أيديولوجيا خطر حصل فحذّر منه عدد من العلمانيين. وعلى رأسهم محمد أركون إذ يقول: "العلمنة لا ينبغي لها هي الأخرى أن تصبح عقيدة ايديولوجية تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير كما فعلت الأديان سابقاً. والعلمانية النضالية المعادية

[1] المرجع السابق ص١٩.

[2] العلمانية في المشرق العربي ص٦٠

[3] الخلاص النهائي لفهمي جدعان ص١٣٨

للكهنوت في الغرب ربما كانت قد مشت في هذا الاتجاه."[1] وقد انتشرت هذه الصورة للعلمانية عند كثير من دعاتها، فصارت سمةً لبعض المجتمعات، كما حدث ويحدث في فرنسا وتركيا.

وإذ يؤكد عدد من الباحثين على أن العلمانية آلية (إجرائية) ورؤية كونية في ذات الوقت[2]، فقد عددوا بعض المجالات التي تغطّيها عمليات العلمنة. فذهب البعض إلى أن العلمنة تشمل الجانب الثقافي، ولا تقتصر على الجانب السياسي والاقتصادي والاجتماعي فقط.[3] ويرى عزيز العظمة أن للعلمانية وجوهاً "وجهاً معرفياً يتمثل في نفي الأسباب الخارجة عن الظواهر الطبيعية أو التاريخية، وفي تأكيد تحول التاريخ دون كلل، ووجهاً مؤسسياً يتمثل في اعتبار المؤسسة الدينية مؤسسة خاصة كالأندية والمحافل، ووجهاً سياسياً يتمثل في عزل الدين عن السياسة، ووجهاً أخلاقياً وقيمياً يربط الأخلاق بالتاريخ والوازع بالضمير بدل الإلزام والترهيب بعقاب الآخرة. ولكل من هذه أشكال ومناسبات مع وقائع التاريخ المحيطة بها."[4] فالجانب الإجرائي المتمثل في الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية (كما يرى هؤلاء) لا يمثّل إلا وجهاً واحداً ضمن أوجه متعددة تسبقه، وتتفوق عليه في الأهمية التاريخية والموضوعية. ويقرب البعض أوجه العلمانية ملخصاً إياها في وجهين فقط، الأول إجرائي يفصل بين السلطات، والآخر علمي عقلي شامل يشكّل نظرة الإنسان لمحيطه.[5]

يرى عادل ضاهر أن "أكثر ما هو شائع بين مفكرينا هو فهم العلمانية بأغراضها وبخاصة تلك الأغراض التي استهدفت الحركات العلمانية في الغرب تحقيقها منذ عصر النهضة. هذا الفهم للعلمانية هو، لأسباب واضحة، الفهم المفضل لدى المفكرين الدينيين عندنا. فإنهم، انطلاقاً من هذا الفهم، يجدون، أو بالأحرى، يعتقدون أنهم يجدون سهولة في الانتقال إلى النتيجة أن العلمانية، بناء على هذا الفهم لها، لا محل لها في الإسلام. إن هذا الفهم للعلمانية، كما يهيأ لهم، هو الفهم الذي يتناسب مع الأيديولوجيا الشرعانية التي يصدر عنها فكرهم. فإن العلمانية بحسب هذا الفهم تعني في المقام الأول دعوة للفصل بين الكنيسة (أو المؤسسة الدينية كائنة ما كانت) والدولة..."[6] فعادل ضاهر كما في الاقتباس الأخير يريد الوصول لجوهر العلمانية، والسمة الأساسية لها، والخطوة الأولى في سبيل الوصول

---

[1] تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون ص٢٩٣-٢٩٤

[2] هرطقات ٢ لجورج طرابيشي حاشية ص١٠

[3] مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية لسيد العطاس ص٤٣

[4] العلمانية من منظور مختلف لعزيز العظمة ص٣٧

[5] انظر حواراً أجري مع رفعت السعيد ضمن كتاب العلمانية مفاهيم ملتبسة تحرير لحسن وريغ وأشرف عبدالقادر ص٣١

[6] الأسس الفلسفية للعلمانية لعادل ضاهر ص٣٩

للجوهر العلماني (بحسب ضـاهر) تتمثّـل في فـصل أغـراض العلمانيـة وأهـدافها (المختلفـة باختلاف التجربة العلمانية) عن حقيقة العلمانية نفـسها. فـأغراض العلمانيـة متغيـرة، مختلفـة باختلاف الزمان والمكان، وهي تتفاوت حسب اختلاف حملة المـشروع العلمـاني نفـسه. لـذا؛ شكّل التركيز علـى الأغـراض (والغايـات) دون النظـر إلى مقومـات ومحـددات العلمانيـة نفسها= العائق الأكبر في طريق معرفة حقيقة العلمنة. وهذا ما اسـتغلّه خـصوم العلمنـة؛ فبنـوا على ذلك قولهم: إن مجتمعاتنا العربية والإسلامية غير محتاجـة للعلمانيـة. ويميـز عـادل ضـاهر بين سمات أساسية (جوهريـة) لمفهـوم العلمانيـة، وأخـرى شـكلية برانيـة، فهنـاك سمـات ومدلولات اكتسبها مفهوم العلمانية بناء علـى شـروط وأوضـاع تاريخيـة محـددة. ولكـن لا يجوز (كما يرى ضاهر) أنْ نجعل هذه المدلولات غير الجوهريـة مـدلولاتٍ ذات صـلة جوهريـة بالمفهوم. مع تأكيده في ذات الوقت على أهمية إلقـاء الـضوء علـى هـذه الـسمات التاريخيـة للوصول لفهم أكبر للسمات الأساسـية نفـسها. وهـو إنمـا ينكـر علـى بعـض المفكـرين الإسلامويين (كما يقول): "نظرهم إلى بعض سمات هـذا المفهـوم علـى أنـه يـشكل النـواة السيمانتية الجوهرية لهذا المفهوم فقط؛ لأنـه الأكثـر بـروزاً في ظـل شـروط تاريخيـة معينـة. كذلك فإننا ننكر عليهم نظرهم إلى بعض سمات هذا المفهوم علـى أنـه يـرتبط ـذا المفهـوم على نحو ضروري فقط لأنه علق ذا المفهوم في ظل شـروط تاريخيـة معينـة، أي ارتـبط بـه تاريخياً."[١] ومن الواضح أن عادل ضـاهر يعتمـد المنهجيـة التاريخانيـة في تحديـد مـا أسمـاه بـ(النواة السيمانتية الجوهرية) لمفهوم العلمانية. فجوهر العلمانية (كمـا يـراه ضـاهر) يـتلخص في رفض أي سيطرة (أياً كان نوعها أو مصدرها) على حرية التفكير سـواء جـاء هـذا الـرفض من قبل مؤسسة أو أفراد. وقد اتفق أن كانت المؤسسة التي واجهـت العلمانيـة في البـدء هـي الكنيسة الكاثوليكية، ولكن هذا "لا يعني أن الـسمة الـضرورية أو الأساسـية للعلمانيـة هـي رفض سيطرة هذا النوع بالذات من المؤسسات الدينية علـى الـشؤون الزمنيـة. فقـد اتفـق أن المؤسسة التي سيطرت في تلك الظروف هي من هذا النوع، بـل اتفـق أ ـا مؤسـسة دينيـة."[٢] فقد تكون المؤسسة المسيطرة (المانعة من التفكير) مؤسسة دينية (أخـرى) غـير الكنيـسة، وقـد تكون مؤسسة سياسية أو اجتماعية (غير دينية). ويـرى عـادل ضـاهر أن رفـض العلمـانيين اعتبار الدين حكماً فيصلاً في الجانب السياسي يعود لاعتبارهم تقديم العقـل علـى النقـل أحـد المكونات الجوهرية للعلمانية.[٣]

---

[1] المرجع السابق ص٤٣

[2] المرجع السابق ص٤٧

[3] المرجع السابق ص٥٣

وقد شكّل الموقف الحاد من الكنيسة أحد أبرز مقومات العلمانية في نظر عددٍ من المنتمين لها، والمدافعين عنها. يقول أحدهم: "الرفض من قبل الدولة لأي خضوع للكنائس =يعني بالمعنى الأوسع ما يكون، العلمنة."[1] ويقول ذات المؤلف (وإنما في موضع آخر): "العلمنة...ليست بالتأكيد من طينة واحدة. ومع ذلك ففيها ثوابت: كالموقف ضد الأكليريكية قبل أي شئ ولدى الجميع، بمعنى العدواة للأكليروس بسبب رغبته في الهيمنة المطلقة غير المحتملة...، وأيضاً لدى البعض وإنما مع تلونات، في العقلانية والوضعية والعلمية والإلحاد..."[2] فالركيزة الثابتة (والجوهرية) في تحديد ماهية العلمنة هي معاداة الكنيسة ونظامها الطبقي والكهنوتي، هذا هو المشترك الوحيد بين كافّة العلمانيين، وما عداه فمحل اختلاف. ويقول محمد أركون مؤكداً ذات الفكرة: "العلمنة كما نفهمها تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية."[3]

والحد الفاصل بين العلمانية والعلمنة دقيق، ولكنه مؤثر في فهم تطبيقات العلمانية وتجلياتها، ويقول د.أحمد الطعان في هذا الخصوص: "كلمة السيرورة هي الحد الفاصل بين العلمانية والعلمنة."[4] فالعلمانية هي النظرية مجردةً عن سياقاتها التاريخية والاجتماعية، والعلمنة هي نقلٌ وتطبيق لهذا النموذج على أرض الواقع المركّب والمعقّد جداً.

ولمّا كان ذلك كذلك؛ صارت العلمنة "عبارة عن عملية تعمل على فقدان المعارف والأعمال والمؤسسات الدينية، لأهميتها الاجتماعية. وتؤدي إلى تهميش دور الدين في إدارة المجتمع، وخضوع شؤون المجتمع للعقل وإشرافه بدلاً من خضوعها للمؤسسات الدينية."[5]

ورغم هذا؛ فإن بعض الباحثين سعى للتفريق بين علمنة فرنسا (حيث الموقف العنيف من المؤسسة الدينية) وبقية أشكال العلمنة الأخرى. يقول أحد المؤرخين عن ذلك: "اللائكية الفرنسية لا تكتفي بتحرير السياسي من سيطرة الكنيسة، وإنما تراهن على مقارعة الدين عامة، وطرده من الفضاء العام لتحل محله القيم اللائكية الصلبة."[6] وفي ظني أن خصوصية التجربة الفرنسية لا تلغي ما قيل من اعتبار الموقف العدائي من الكنيسة أساسياً في تحديد ماهية العلمنة. يرجع هذا لهيمنة الكنيسة على الميدان السياسي وتحكمها فيه من جهة، وموقفها من بعض الاكتشافات والآراء العلمية التي ظهرت هناك من جهة أخرى.

---

[1] من كتاب من الفكر الحر إلى العلمنة لدونوروا وألبير بايه ص١٩

[2] المرجع السابق ص٢٧، والكتاب (مع أهميته) مترجم بشكل ردئ.

[3] تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون ص٢٩٤

[4] من كتاب العلمانيون والقرآن الكريم لأحمد الطعان ص١٩٣

[5] العلمانية والعصرانية لطيبة ماهر وزادة ص١٢٨

[6] تاريخ أوروبا الحديث لجفري برون ص٣٨١-٣٨٢

وتعد إشكالية نقل العلمانية (كنظرية) من الحيز الغربي الضيق، إلى فضاءات أرحب أحد أهم الإشكالات التي واجهت المشروع العلماني. فكثير من الباحثين العلمانيين (المتحمسين للفكرة العلمانية) حذّروا من التعامل مع العلمانية باعتبارها صيغة بسيطة تنقل من هنا لهناك، دون النظر لما يحيط بالنظرية من تعقيدات واختلافات تؤثر في مسار العلمنة نفسها. يقول إسماعيل حسني عن ذلك: "مصطلح العلمانية يكتسب كل يوم أبعاداً وتطبيقات جديدة بموجب تفاعله مع الواقع الدائم التغير في حاجاته ووسائله وأهدافه، وهو ليس وصفة جاهزة، أو نموذجاً واحداً يمكن تعميمه في كل مجتمع."[١]

ويرى برهان غليون أن "الخلطَ المتزايد اليوم في موضوع العلمانية بين ما تمثله من نظرية لفهم الواقع، وبين الواقع الاجتماعي والسياسي المتحول نفسه، هو السبب الذي يدفع البعض، الذي لا يقبل بالأطروحات الفلسفية لهذه النظرية ومسبقاتها، إلى رفض شرعية المشاكل الواقعية التي تطرحها، كما يدفع البعض الآخر، الذي يأخذ بهذه النظرية إلى تشويه صورة الواقع العملي الذي يريد أن يطبقها عليه."[٢] فثمة طرفان لهذه المعادلة، طرفها الأول النظرية، وطرفها الآخر الواقع. فيجنح رافضوا العلمانية (في سعيهم لمواجهتها) إلى نفي بعض المشكلات المتحققة في الواقع بالفعل، ويبالغ دعاة العلمانية (من أجل فرض العلمانية) في تصوير (وتضخيم) تلكم المشكلات. ويواصل برهان غليون شرحه لما يسميه بإشكالية العلمانية، فالعلمانية (عنده) نظرية لها إشكالية، والإشكالية "هي النمط النظري الذي تطرح من خلاله مشكلة واقعية، وليست المشكلة الواقعية نفسها. أو بالأحرى وبشكل أدق هي الطريقة التي يحول فيها النظر الواقع إلى مشكلات، أي إلى قضايا يمكن تحديدها، وتقديم إجابات وحلول لها...والإشكالية ليست الواقع ولا الانعكاس والترجمة المباشرة له، ولكنها الطريقة التي نتج من خلالها صورة عقلية مركبة عنه تدخل فيها عناصر المعرفة العلمية والقيم الاجتماعية معاً...وقد تكون الإشكالية خاطئة ليس لأن الواقعة التي تحاول أن تقدم لاستيعابها وفهمها وحلها غير موجودة ولكن، بالعكس، لأنها كما هي عليه غير قادرة على الإحاطة بكل عناصر هذه الواقعة. وتكون الإشكالية مصطنعة عندما تعيد إنتاج هذه الواقعة في مشكلة، أو تحولها إلى مشكلة لا تستجيب، ولا تعبر بالفعل عما يظهره الواقع كل يوم، أي عن التناقضات والصراعات الحقيقية التي تعتمل فيه وتسيره وتكونه...[إلى أن قال]...وقد يكون السبب في العجز عن بناء الإشكالية الصحيحة، أي المعبرة عن معطيات الواقع الفعلي، النقل الحرفي لنموذج نظري، دون فحص وتدقيق ونقد، وهو النقل الذي

[1] علمانية الإسلام والتطرف الديني لإسماعيل حسني ص٢٤١-٢٤٢

[2] نقد السياسة: الدولة والدين لبرهان غليون ص٣٢٥

يفترض مماثلة مضمرة بين واقع وواقع، ويقوم على الاعتقاد الضمني بأن النظرية صالحة لكل زمان ومكان، أي يرفض النظر إلى الظاهرة كحركة تاريخية تطورية."[1] وما قاله برهان غليون يمثّل في اعتقادي قمة التحليل والتجريد لإشكالية العلمانية المتعلقة بثنائية النظرية والواقع، وما قد يصاحب التطبيق العلماني من أخطاء.

وفي سياق كلامه السابق فسر غليون كثيراً من الاختلافات الناشئة (في الأساس) عن سوء إدراك لسر هذه العلاقة بين النظرية والواقع، وحجم المسافة الفاصلة بينهما. يضاف إلى ذلك أن غليون يلتقي في تحليله لإشكالية العلمانية مع ما يؤكده المسيري من ضرورة الفصل بين النموذج التفسيري (النظري المجرد) والواقع (المنفصل) الذي يتصل به النموذج ويعتمد عليه. إن عدم استيعاب المسافة الفاصلة بين العلمانية (كنموذج نظري مجرد) وطبيعة الواقع الذي طُبقت فيه العلمانية، وما يحمله من مشكلات= أدى لتشوهات عميقة في صور العلمنة ذاتها. فنقل النموذج العلماني (في صورته اللائكية الفرنسية) بما يحمله من أخطاء وفظائع إلى بلدانٍ تختلف في تكوينها وبنيتها الدينية والاجتماعية عن فرنسا= زاد من حجم مشكلات تلك البلدان، وضاعف من مآسيها. بالإضافة إلى ما أنتجه ذلك من تعميق مشكلات العلمانية نفسها، وزيادة تشويه النموذج العلماني (المشوه أصلاً). فإذا كانت "اللائكية الفرنسية الأصلية مصابة بالكثير من الأعطاب والاختلال التي ما يزال الجسم الفرنسي يشكو من تداعيتها إلى اليوم، فإن أخواتها من اللائكيات المستنسخة [كالنموذج التونسي العلماني مثلاً] تبدو عللها أشد وأسقامها أعمق بحكم شدة غربتها عن الناس بما لا يقارن بلائكية النموذج أو الأصل."[2] ثم إن برهان غليون يلتقي مع المسيري في نظرته للعلمانية بوصفها رؤية شاملة للكون، وإنْ مثّلت في البداية قاعدةً إجرائية للفصل بين السلطات. وهذا أمر يختلف عن النظرة السائدة لعامة المفكرين تجاه العلمانية. إذ ينظر لها جميع المفكرين باعتبارها قاعدة إجرائية تنفيذية (وحسب)، أو رؤية عامة تشملُ (ضمن أمور ومجالات أخرى متعددة) فصل الدين عن الدولة. يقول برهان غليون: "والواقع أن العلمانية بما هي نموذج تاريخي ثابت لإعادة تنظيم العلاقات التاريخية المعقدة بين الكنيسة والدولة لا يمكن أن تعني شيئاً كثيراً بالنسبة للمجتمعات التي لم تعرف نظام الكنيسة من الأساس. بيد أن العلمانية لا تقتصر...على قاعدة إجرائية [العلمانية الجزئية]، ولكنها تتعلق أيضاً بالتغيير الحاصل في طريقة فهم الوجود الإنساني والسياسي ذاته وقيمه [العلمانية

[1] المرجع السابق ص٣٢٧و٣٢٨

[2] تاريخ أوروبا الحديث لجفري برون ص٣٨٥

الشاملة]."[1] فهناك تصوران للعلمانية كمـا يـرى غليـون، وقـد حـصلت تحـولات داخـل الحضارة الغربية ساهمت في توسيع دائرة العلمانية من إطارهـا الـضيق الإجرائـي، إلى مفهومهـا الأوسع والأشمل. حيث يرى غليون أن العلمانية بعـد أنْ أنجـزت مهمتـها كنظريـة سياسـية= انتقلت لتتماهى أكثر فأكثر مع الثورة العقلية، وغـدت تـشير إلى نمـط عقـلاني جديـد مـن استيعاب العالم المادي والنظر إليه[2]، وهذا بالضبط مـا يتبنـاه المـسيري في تـصوره للعلمـانيتين الجزئية ولشاملة.

وقد حاول عدد من الباحثين الـربط بـين العلمانيـة والفلـسفات الإنـسانية وتأكيـد مقـدرة الإنسان على التجاوز والحرية والاستقلال.[3] ومع الإقرار بأن ظهور العلمنـة ترافـق مـع الفتـرة التي ساد فيها التفاؤل بخصوص قدرات الإنسان، ووضـعه في مركـز الكـون مـن قبـل دعـاة الفلسفة الإنسانية= إلا أن ثمّة فرقاً بين العلمانية من جهة، والقـيم والأخلاقيـات الإنـسانية مـن جهة أخرى. والصواب في ذلك أنْ لا علاقة للعلمانية بترسـيخ القـيم الإنـسانية كمـا تحـاول هي أن تبرز نفسها اليوم، بل اسـتعبد العلمـانيون الـشعوب المـستعمرة، ولم يمنـع الإصـلاح البروتستانتي من إبادة شعوب أمريكا الهندية، بل كان أحـد العوامـل المـساعدة علـى حـصول المذابح واسترقاق الرقيق.[4] وللمسيري حول هذه النقطة إضاءات جميلـةٌ قـدمها حـال تـشريحه للعلمانية الشاملة وآنفا ا.

وكما نظر البعض للعلمانية بوصفها رؤية شموليـة؛ فهنـاك مـن حـصر العلمانيـة في جانبـها الإجرائي السياسي. يقول الجابري شـارحاً ذلـك: "والعلمانيـة لا تعـني معـاداة الـدين ولا محاربته، وإنما تعني فصل ما هو دنيوي عما هـو أخـروي، وذلـك بجعـل الـسلطة الـسياسية والتعليم وجميع المرافق العامة في أيدي رجال محايـدين مـن الناحيـة الدينيـة، وإبعـاد القـسس والأساقفة وكل من يمثل كنيسة عنها."[5] وإذا ما تخطّينـا الإشـكالية الكامنـة في قولـه: "فـصل ما هو دنيوي عما هو أخروي"؛ فـسنجد أن العلمانيـة في نظـر الجـابري لا تتعـدى حـدود الفصل بين السلطات. وحين نستدعي (كذلك) تعريف العلمانيـة الـوارد في مناقـشات المـس النيابي الفرنسي لدستور ١٩٤٦م فسنجد أنها تعني "حياد الدولـة تجـاه الـدين. أي أن الدولـة لا تلتزم بأي معتقد أو دين، كما أ ا لا تخص أي دين باعتراف خـاص بـه أو بعطـف خـاص

[1] نقد السياسة: الدين والدولة لبرهان غليون ص٣٦٠
[2] المرجع السابق ص٣٦٨و٣٦٩
[3] انظر : علمانية الإسلام والتطرف الديني لإسماعيل حسني ص٢٠، و ص٣٨ من كتاب الأسس الفلسفية للعلمانية لعادل ضاهر
[4] نقد السياسة : الدولة والدين لبرهان غليون ص٣٣٣
[5] من كتاب الدين والدولة وتطبيق الشريعة للجابري ص٩٥

أو بمساعدة امتيازية، ولا تقوم في نفس الوقت بالدعوة للإيمان بأي دين..."[1] ويقول باحث آخر تعليقاً على نموذج فرنسا في العلمنة: "وفي إطار اللائكية يوجد تمييز بين المجال السياسي والمجال الديني، وبين القوانين المدنية والقيم المرتبطة بالقناعات الشخصية، وبالتالي لا يمكن وجود دين رسمي ولا إلحاد للدولة."[2]

ويرى بعض الباحثين أن هناك تيارين للعلمنة (بمعناها الإجرائي) "التيار الأول يفصل تماماً بين الدين والدولة، ويعتبر الدين أمراً شخصياً يمثل حيزاً خاصاً، ولا يجوز لهذا الحيز الخاص أن يتداخل أو يتسلط على الحيز العام وهو الدولة أو النظام السياسي. وتعتبر فرنسا نموذجاً جيداً لهذا الاتجاه. بينما هناك نموذج آخر في العلمانية. وهو الذي يرى علاقة بين الدين والنظام السياسي، هذه العلاقة مؤسسة على مفهوم أخلاقي حيث إن الدين يقدم الإطار الأخلاقي للنظم السياسية، ومن هنا فهذه النوعية من العلمانية تؤسس على علاقة جدلية بين الدين والأنظمة السياسية وألمانيا تعد نموذجاً جيداً لهذه النوعية من العلمانية."[3] من أجل ذلك؛ يرى موريس باربييه أنه من الصعب تقديم تعريف واحد للعلمانية (حتى إنْ قلنا إنها لا تتجاوز معناها الجزئي)، بل لابد من وجود تعريفين، الأول يتعلق بالعلمانية باعتبارها فصلاً، والثاني باعتبارها حياداً.[4] وعبر محمد الحداد في تمييزه بين النموذجين الفرنسي من جهة، والأمريكي والبريطاني من جهة أخرى، بمصطلحي الحياد السلبي كما هو في فرنسا، بمعنى أن الدولة لا تعادي الدين ولكنها لا تقف منه موقف اللامبالاة. ويقابل الحياد السلبي حياد إيجابي: أي أن الدولة ترعى الدين عموماً، لكنها لا تفضل أي دين أو مذهب من المذاهب المتعايشة تحت سلطتها.[5] وفرق بين أنْ تكون الدولة محايدة لا تتبنى ديناً ولا مذهباً معيناً، وأنْ نفصل المجالين الديني والسياسي تماماً عن بعضهما. وبالجملة، فتطبيقات العلمانية في جانبها الإجرائي مختلفة ومتعددة جداً، فالنموذج البريطاني في العلمنة تعد فيه الملكة (رأس الهرم السياسي)، زعيمةً للكنائس الإنجيلية البروتستانتية، وفي هذا تداخل واضح بين الزمني والديني في مجتمع يوصف بالعلماني، وإنما أردت من خلال ضرب المثل بعلمانية بريطانيا الإشارة لتعدد صور العلاقة بين الدين والدولة في المجتمعات العلمانية. وهذا

---

[1] من كتاب العروبة والعلمانية لجوزيف مغيزل ص١٣، بواسطة فصل المقال فيما بين العلمانية والماسونية من اتصال لسامي عطا حسن ص١٢

[2] الحكومة الملتحية لعبدالكبير المدغري ص٢٥٠

[3] انظر مقالاً للقس أندريه زكي نشر في الأهرام الدولية بتاريخ ٢٠٠٤/٤/٢٣م وهو موجود ضمن كتاب الحداثة وانتقادا ا إعداد وترجمة : محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي ص١٨

[4] في الخلاص النهائي لفهمي جدعان ص١٣٦-١٣٧

[5] ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث لمحمد الحداد ص١١٥و١١٦

الاختلاف في التطبيق يعود لعوامل كثيرة أبرزها طبيعة التجربة العلمانية في هذا البلد أو ذاك. فكلما كانت وتيرة العلمنة أشد سرعة وأكثر حدة كلما كانت مظاهر الفصل بين الزمني والديني أكثر وضوحاً (علمانية فرنسا وتركيا كمثال على هذا)، وبخلاف ذلك كلما كانت آليات العلمنة أكثر هدوءاً وليونة، كلما كان هناك تصالح وتقارب كبير بين المجالين الديني والسياسي (علمانية بريطانيا نموذجاً)، مع وجود حد أدنى من الفصل بينهما، يتيح للسياسي الخروج من عباءة الكنسي الديني. وإذا ما حاولنا العودة لأشكال العلاقة الممكنة بين الدين والدولة، فسنجد أن صور العلاقة بين الدين والدولة (بحسب طرابيشي[1]) تتلخص في صورتين، وتتمثل الصورة الأولى في شكلين، أولهما أن يحكم الدين دولة بعينها ويقودها كما حصل في الدول الثيوقراطية، وثانيهما أن تدعم الدولة ديناً بعينه، وهذه هي الدولة الطائفية، وهذا الشكل الأول بصورتيه (الثيوقراطية والطائفية) يتجلّى فيه الالتحام بين الدولة والدين، وقد عرفت أوروبا عبر تاريخها نماذج عديدة للدولتين الثيوقراطية والطائفية.

أما الصورة الثانية فتتلخص في وجود انفصال بين الدولة والدين بحيث لا تتدخل الدولة في الدين، وهذا الانفصال رغم تفاوته واختلافه إلا أنه بمعناه العام يمثّل العلمانية. وثمة إمكانية لوجود صورة ثالثة (في علاقة الدين بالدولة) تمثلت في إعلان الدولة رسمياً لإلحادها، ومحاربتها لكل أشكال التدين، وهو التزام يمثل في جوهره شكلاً من أشكال الدين، ولعله انتهى بانتهاء الشيوعية. وفي ظني (والعلم عند الله) أن الدولة الشيوعية –وإنْ شكّلت حالة متطرفة للنموذج العلماني- فبالإمكان إلحاقها بالشكل الثاني الذي يتلخص في الفصل بين الدين والدولة، ولكن تبني الشيوعية شعار العداء للدين، ودفاعها عن عقيدة إيديولوجية أممية متطرفة هو ما دفع بعض الباحثين لاعتبارها شكلاً جديداً من أشكال العلاقة نظراً لفرادته. ورغم تعدد الرؤى والأطروحات التي ذكرنا طرفاً منها فيما سبق حول أشكال علاقة الدين بالدولة= فإنها تشترك في فهم العلمانية فهماً جزئياً إجرائياً. وفي تصور طرابيشي السابق لشكل العلاقة بين الدين والدولة لم يعرج على ذكر النموذج الإسلامي المميز، ويظهر أنه يرجع النموذج الإسلامي العادل إلى الثيوقراطية كما يفعل عامة العلمانيين العرب ظلماً وعدواناً، مع إدراكهم أن الثيوقراطية بصورها القروسطية الفجة ليس لها مكان لا في الفهم الإسلامي الصحيح للسياسة الشرعية ولا في تاريخ المسلمين.

وأثناء بحث المسيري لمفهوم العلمانية قام باستعراض عددٍ كبيرٍ من تعريفات العلمانية في المشرق والمغرب، وقسم بعض تلك الآراء لأقسامٍ ثلاثة[2]. القسم الأول يرى أصحابه (وفقاً

[1] من كتاب هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية لطرابيشي ص٢٠٨

[2] العلمانية للمسيري ٦٧/١إلى٩٧، الموسوعة له ٢٢٢/١إلى٢٢٨

للمسيري) العلمانية كإجراء للفصل بين السلطات فقط، دون أنْ تشتمل العلمانية على رؤية كونية عامة، وسماهم المسيري بالعلمانيين الجزئيين. والقسم الثاني ارتبك أصحابه (حسب المسيري) في تحديد موقفهم من العلمانية، فاضطربت أقوالهم وصارت خليطاً من القول بالعلمانية الجزئية والشاملة.

أما القسم الثالث فحسم أهله موقفهم، ورأوا العلمانية باعتبارها رؤية وجودية ومعرفية كاملة تنبثق من الفلسفات المادية. استعرض المسيري آراء هؤلاء وغيرهم لإثبات شئ واحدٍ قرره مسبقاً، ألا وهو إشكالية العلمانيتين. أي: وجود خلط كبير لدى المفكرين بين دائرتين من العلمنة لكل منهما خصائصها، ومميزاتها الواضحة. وحين قسم المسيري هؤلاء المفكرين إلى تلكم الأقسام كان مدركاً لحجم الإشكالات المنبعثة من هذا التطبيق. فقد يكون لكل واحدٍ من هؤلاء المفكرين انتقاده ورأيه الخاص حول فكرة المسيري للعلمانية ككل (وتقسيمها لجزئية وشاملة). ولكن المسيري مضى في اختبار نموذجه التفسيري الجديد محاولاً إثبات مقدرته التفسيرية، فيقول: "ونحن هنا لا ننظر إلى المسألة من منظور هذا الدارس أو ذاك، ولا حتى من منظور المفكر نفسه، وإنما نستخدم نموذجاً تفسيرياً، ثم نحاول أن نختبره ونطبقه بحذر على الواقع، بغض النظر عن ادعاءات الدارسين والمفكرين عن الظاهرة، أو حتى عن أنفسهم."[1] فغاية المسيري إثبات وجودٍ مشكلٍ لعلمانيتين يظن كثير من الدارسين أنهما شئ واحد مع اختلافهما. وحين يضع المسيري هذا المفكر أو ذاك في خانة جزئية أو شاملة؛ فإن هذا يوقع المسيري نفسه في حرج معرفي (وشخصي) كبير، وهو ما دعاه لقول العبارة السابقة.

فالمفكر الشيوعي المصري محمود أمين العالم، وقد صنفه المسيري علمانياً جزئياً في الموسوعة عام ١٩٩٩م، لم يرتض هذا الموضع الذي وضعه المسيري فيه، واتهم المسيري بالخطأ في تأويل رأيه حول العلمانية.[2] ولذا؛ أضاف المسيري النص السابق، وهو غير موجود في الموسوعة التي سبقت كتابه عن العلمانية، =كاحتراز يجيب به عما قاله محمود العالم.

والمعايير التي اعتمدها المسيري في تقسيم المفكرين مضطربة وبعضها غير واضح، ولكنه صرح بأهمها، وهو اعتبار القيم الأخلاقية علمياً وسلوكياً على مستوى الحياة الخاصة!!

فالمسيري يضع فؤاد زكريا ومحمود أمين العالم مع العلمانيين الجزئيين لأنهما كما يقول: "أصحاب خلق حتى على صعيد حياتهم الخاصة، ولم يتخليا قط في كتاباتهما الفلسفية عن

---

[1] العلمانية للمسيري ٧١/١

[2] من بحث "في الرؤية المعرفية العامة للموسوعة" لمحمود أمين العالم ضمن "في عالم المسيري" ١٥٠/١

الأخلاق، فهما من منظور علماني شامل ليسا من العلمانيين."[1] وسنتوقف في الفصل القادم عند ضبابية هذا المعيار، خاصةً خلطَ المسيري بين الأطروحات والرؤى المعرفية والجانب الشخصي، وقد مارس المسيري هذا المنهج كثيراً.

ينبه المسيري أن عامة المفكرين العلمانيين في العالم العربي يؤمنون بالعلمانية الجزئية، وغالبهم-وإنْ تورطوا في بعض مضامين العلمانية الشاملة- إلا أنهم غير مدركين لكافة جوانبها وسلبياتها.

يقول المسيري: "العلمانيون في بلادنا العربية والإسلامية غالبيتهم الساحقة علمانيون جزئيون...حتى هؤلاء الذين يتأرجحون بين العلمانيتين نجدهم في أغلب الأحيان لا يدركون بعض التضمينات الفلسفية العدمية للأفكار التي يتبنونها، وهذا يعني أن العلمانيين العرب-في معظمهم- يؤمنون بالكليات والثوابت والقيم. مما يعني أن ثمة رقعة مشتركة بينهم وبين "الإيمانيين" (إسلاميين كانوا أو مسيحيين)، وأن الجميع يقفون في خندق واحد ضد العدمية والإباحية الإمبريالية والعولمة، وكل ما يهدد خصوصيتنا وقيمنا وثرواتنا ومستقبلنا، بل ما يهدد الإنسان ككل، وأن العداء بين الفريقين ليس له أساس فكري واضح."[2] ويحذّر المسيري كذلك من بعض العوائق التي قد تضعف القدرة التفسيرية للنموذج الجديد الذي يطرحه. من ذلك تبسيط هذا النموذج كالربط بين العلمنة والإلحاد.

يقول المسيري: "ويجب أن نذكر أنفسنا مرة أخرى، وألا نكل من ذلك قط-حتى لا ندخل في معارك نحن في غنى عنها، تضعف المقدرة التفسيرية لنماذجنا التحليلية ولا يستفيد منها غير أعدائنا!-بأنه ليس كل العلمانيين ملحدين أو ماديين، فمعظم البشر يعيشون حياتهم المتعينة مستخدمين أكثر من نموذج وأكثر من مرجعية، بعضها متناقض مع البعض الآخر تماما. فيمكن أن يعلمن الإنسان حياته الاقتصادية والسياسية بشكل شامل ويخضعها للمرجعيات والمعايير والمنظومات المعرفية الكمونية الواحدية المادية، وفي الوقت نفسه يرفض (بشكل واع أو غير واع)، علمنة سلوكه أو حياته الشخصية، ويرفض إخضاعها للمرجعية نفسها والمعايير والمنظومات التي طبقها على حياته العامة، أو لا يجسر على ذلك."[3] غير أن التقسيم المعرفي يجب أنْ يخضع لاعتبارات معرفية، فمن الخطأ بناء تقسيم علمي (كما فعل المسيري) واعتماد أمور شخصية ترتبط بسلوك الأفراد في حياتهم الخاصة!

---

[1] حوارات مع المسيري ١٣٣/٢

[2] العلمانية للمسيري ٢٦٦/٢

[3] المرجع السابق ٢٤٠/٢-٢٤١

ورغم إلحاح المسيري الدائم على أن عامة المفكرين العرب غير واعين لوجود علمانيتين؛ فهو يقول: "تقبلَ كثير من المفكرين العرب (علمانيين وإيمانيين) الجوانب الإيجابية للمنظومة العلمانية الجزئية، ورفضوا العلمانية الشاملة حتى لا يسقطوا في المادية والعدمية، وحتى لا يتم تقويض الحيز الإنساني بكل ما يحوي من خصوصية وتركيبية."[1] وهذا وإنْ صح من ناحية الواقع الحاصل الذي يرصده المسيري؛ فهو مشكل من الناحية المعرفية؛ لأن المسيري أكّد على عدم إدراك هؤلاء المفكرين وغيرهم لوجود علمانيتين أصلاً.

وبالعموم، فإن المسيري انتقد كثيراً بعض جوانب القصور التي رآها في تعريفات العلمانية ومراجعاتها في العالم العربي، وأكّد كذلك أن مستوى المراجعة لمفهوم العلمانية في الغرب كان أعمق وأكثر جذرية منه في الشرق.[2]

وقد لخّص المسيري[3] بعض المشكلات الأساسية في تعريفات العلمانية في العالم العربي، ومنها:-

١- تعامل كثير من التعريفات مع التعريف المعجمي للكلمة وأصوله اللغوية دون التعامل مع مدلول الكلمة في معاجم علم الاجتماع أو علم الفلسفة وتطور حقلها الدلالي.

٢- أهملت كثير من التعريفات قضية المرجعية النهائية للمصطلح ولم يتم التمييز بين الدائرتين الجزئية والشاملة، وهذا هو أساس الإشكال في رؤية المسيري للعلمانية.

٣- عرضت كثير من التعريفات للعلمانية باعتبارها ظاهرة غربية وحسب، وهي ظاهرة غربية الأصول ولكنها عالمية الانتشار وكثير من أسباب ظهورها بنيوي أساساً كما يقرر المسيري.

٤- تناولت كثير من التعريفات نشأة العلمانية في الغرب، وأهمية دراسة المجتمعات العلمانية في الغرب وتطورات ذلك عبر التاريخ، ولكنها أهملت التنوعات الغربية بهذا الخصوص، والتطورات السلبية والإيجابية الحاصلة هناك.

٥- كثير من التعريفات تجاهلت الظواهر المصاحبة للعلمانية كالإمبريالية والاستهلاكية والحروب العالمية، ولم تحاول اكتشاف ما إذا كانت هناك علاقة بين تصاعد معدلات العلمنة في المجتمع وتزايد مركزية هذه الظواهر.

٦- لم تدرس علاقة النظريات السياسية والاقتصادية بالعلمانية.

---

[1] المرجع السابق ١٢١/١

[2] المرجع السابق ١٠١/١

[3] المرجع السابق ٩٧/١-٩٩

٧- لم يناقش أي من التعريفات بعض المسلمات النظرية الأساسية التي تعد ترجمة مباشرة للرؤية العلمانية كالماكيافلية والداروينية الهوبزية.

٨- لم يناقش أي من التعريفات المفاهيم والمصطلحات الأساسية المستخدمة في العلوم الإنسانية الغربية لوصف بعض جوانب المجتمعات العلمانية الحديثة مثل: الاغتراب والتشيؤ والتنميط.

٩- لم يتناول أي من التعريفات الحركات الفنية والأدبية الحديثة باعتبارها تعبيرا عن العلمنة.

١٠- لم يحاول أي من التعريفات أن يربط بين العلمانية وتاريخ الفلسفة.

١١- لم يحاول أي من التعريفات الربط بين ما يحصل في حياة الناس اليومية اليوم والعلمانية.

١٢- لم يتعرض أحد للتراث الغربي الحديث في نقد العلمانية وما بعد الحداثة؛ فهم يلزمون الصمت تجاهه، أو يتكلمون عنه في سياق الكلام عن موضوعية الغرب فقط، دون استيعاب هذا النقد في تعريف العلمانية.

وقد عالج المسيري كثيراً من مواطن الخلل هذه في سياق بحثه عن النموذج العلماني الجديد، وحاول القفز على كثير من العقبات التي واجهته في سياق ذلك، ولكن المسيري تورط معرفياً كما سنرى في المبحث القادم.

المبحث الخامس: علاقة العلمانية بالمصطلحات المقاربة لها.

لاحقنا المسيري في خطواته الثلاث الفائتة (تاريخياً ومعجمياً ثم مفهومياً)، حيثُ سار طالباً الوصولَ لنموذج تفسيري جديد يعرف العلمانية من خلاله بشكل أكثر تركيبية. ورأينا إلحاح المسيري الدائم على وجود شكلين من أشكال العلمنة، حيثُ الدائرة الصغيرة المتبديةُ لنا جميعاً وهي العلمانية الجزئية، في حين تقفُ الدائرة الأكبر (العلمانية الشاملة) مشكّلةً مرجعيةً صامتة/ناطقةً في ذات الوقت للعلمانية الجزئية. ولمّا كانت الخطوات الثلاث السابقة في استراتيجية المسيري نحو النموذج الجديد غير كافيةٍ لإقناعنا بصدقية الإشكالية التي يكررها المسيري (إشكالية العلمانيتين)= فقد قام المسيري بخطوة عميقة ومؤثرة جداً في صياغة نموذجه التحليلي. بل هي في ظني أكثر الخطوات صعوبة وخطورة.

لتوضيح ذلك أقول: إن ما قام به المسيري من جهد (سابق) حول مصطلح العلمانية (من ناحية التعريف المعجمي والمفهوم) يندرج في إطار العمل التفكيكي. وقد قام بذاك التفكيك هادفاً إلى إعادة التركيب والتأسيس وفق تصور جديد. والهدف التأسيسي التركيبي يتمثّل في إعادة تعريف العلمانية بطريقة أكثر تفسيرية؛ ولهذا قام المسيري بحصر مجموعة من المصطلحات التي استخدمتها العلوم الإنسانية الغربية لوصف بعض الظواهر في المجتمع الغربي الحديث، ومن خلال تفكيكٍ وتركيبٍ مستمر رصد المسيري نمطاً متكرراً، ثم قام بتجريده، وأطلق عليه لفظ العلمانية الشاملة.

وقسم المسيري المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك إلى أربعة أقسام:-

١- مصطلحات تؤكد استيعاب الإنسان في منظومة الطبيعة/المادة.

٢- مصطلحات تصف ثمرة عملية الاستيعاب هذه.

٣- مصطلحات تشير إلى تفكيك الإنسان واختفائه.

٤- مصطلحات احتجاجية.

لم يقسم المسيري هذه المصطلحات على أساس الموضوع؛ لأن هذا غير مفيد بناءً على الهدف الذي ارتضاه المسيري، وهو الوصول للنموذج المجرد الكامن وراء تلك المصطلحات، فقسمها إلى مصطلحات وصفية وأخرى نقدية.

١-مصطلحات وصفية: تكتفي بتقديم وصف لبعض جوانب المجتمعات العلمانية وظواهرها، كمصطلحي: التحييد والتطبيع. وهذه المصطلحات يمكن أن تستخدم بشكل وصفي (محايد وخالص)، وبالإمكان استخدامها بشكل إيجابي أو سلبي (نقدي).

٢-مصطلحات نقدية: مثل مصطلحي: التشيؤ والتسلّع. وهي مصطلحات لا تكتفي بالوصف، وإنما تضيف بعداً تقويميا يظهر سلبيات الظاهرة التي يشار إليها، ومن النادر استخدام هذه المصطلحات بشكل إيجابي.

وحتى يصل المسيري إلى عنصر مشترك بين المصطلحات الوصفية والنقدية قام بتفكيك المصطلح النقدي إلى ثلاثة عناصر:- ١- رؤية نقدية ٢- عنصر وصفي ٣- برنامج إصلاحي.

١- الأساس النقدي: تنطلق المصطلحات النقدية من وصف للحالة الإنسانية يتسم بالتكامل والتركيب، وهي حالة مستقلة عن الطبيعة/المادة فهذه المصطلحات تستعيد مفهوم الطبيعة البشرية وتفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة/المادة

٢- الجانب الوصفي: وهنا يظهر الانتقال إلى الحالة الواقعية المتحققة في المجتمع العلماني.

٣- البرنامج الإصلاحي: تتحدث المصطلحات النقدية عن حالة انعتاقية مثالية في المستقبل، وهي حالة يمكن أن تتحقق فيها الإمكانات الكامنة في ذات الإنسان، ويتجاوز فيها الإنسان حالة التفتت والتجزؤ الواقعي المتحقق.

ثم قام المسيري بعد ذلك باستبعاد الأساس النقدي (رقم١) والبرنامج الانعتاقي (رقم٣)، وركّز على الجانب الوصفي للمصطلح النقدي؛ لأنه يعبر عن العنصر المشترك بين المصطلح النقدي والآخر الوصفي[1]. وهو العنصر الذي سعى لاستنطاقه، وتلمس النموذج الكامن وراءه وتتبعه بحرص دقيق، وحذر شديد.

وكشف المسيري في هذه الجزئية من منهجيته عن قدرة لغوية بارعة، ودراية عميقة بدقائق الفكر الفلسفي الغربي، "وكان في هذا الجزء جهد إبداعي متميز"[2]. حتى توصل لنمطٍ خفي جلي في نفس الوقت سماه بالعلمانية الشاملة، أعاد بناء عليه تعريفه للعلمانية. ويشير المسيري إلى أن هذا النمط الذي اكتشفه خلال تفكيكه لبعض المصطلحات الغربية لم يخترعه من عند نفسه. بل إن بعض المفكرين الغربيين قد وقفوا عليه ولاحظوه، وإنْ لم يبلوروا النموذج كما فعل المسيري.

يقول المسيري: "وتشير ملامح النموذج الذي جردناه من المصطلحات المختلفة إلى أن ثمة نمطا متكررا ونموذجا كامنا تم رصده من قبل كثير من المفكرين والأدباء الغربيين (من المدافعين عن التجربة الغربية في التحديث دون تحفظ ومن المتحفظين عليها لإدراكهم بعض

[1] انظر حول جهد المسيري المصطلحي هنا العلمانية له ١٢٧/١ إلى ١٢٩

[2] انظر بحث بومدين بوزيد "الاجتهاد التوليدي في خطاب المسيري" ص١٢٧ ضمن "المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده".

جوانبها المظلمة التفكيكية)، وإلى أن هذا النموذج هو نفسه (في واقع الأمر) العلمانية الشاملة رغم أن أحدا لم يسمها كذلك...أي أن تعريفنا للعلمانية وللنموذج التحليلي التفسيري المركب الشامل الذي نقترحه موجود بشكل كامن في الأدبيات الغربية وفي كثير من الظواهر الصحية والمرضية في المجتمعات الغربية."[1] كما يقول عن ذات الفكرة في موضع آخر: "إن إدراك النموذج الشامل كان هناك عند بعض المفكرين الغربيين، ولكنه لم يتم بلورته والإفصاح عنه من خلال خطاب فلسفي واضح، ولم تكتسب تعريفها بالمركزية التي تستحقها."[2] لقد أعاد المسيري تعريف العلمانية مستعيداً المصطلحات ذات المدلول السلبي بعد أن استبعد معرفوا العلمانية السابقين ذلك، ولم يستوعبوه[3]. أعاد المسيري الاعتبار لبعض مظاهر العلمنة السلبية كما يراها هو. يقول رفيق حبيب عن جهد المسيري التفكيكي لمحاولة تعريف العلمانية:

"ساد الاعتقاد بأهمية تفكيك الظاهرة وتحليلها إلى أجزاء، ثم تفسير الأجزاء كل على حدة. ولكن الرؤية التي يقدمها المسيري، تعتمد على فهم الظاهرة في حالتها الكلية. لهذا يقوم المسيري بفك الظاهرة إلى المفاهيم الأساسية التي تصفها، وهي مرحلة الوصف. ثم يقوم بإعادة تركيب الظاهرة، من خلال تركيب المفاهيم، وكشف تاريخها، وتغيرها عبر الزمن، وتفاعلها معا، في إطار متعدد الأبعاد."[4]

والمسيري (كذلك) لم يقف أثناء مشروعه التعريفي بالعلمانية عند تحليل بعض المصطلحات وتفكيكها وإعادة تركيبها، بل قام بسك بعض المصطلحات الجديدة مثل: المطلق العلماني والنموذج العلماني.

ولكن سؤالاً خطيراً يطل برأسه عند هذه النقطة من استراتيجية المسيري البحثية. لماذا لم يسم المسيري ذاك النمط الخفي الكامن وراء المصطلحات التي استعرضها بالمادية؟ أو وحدة الوجود المادية؟ أو الحلولية الكمونية المادية؟ أو أي اسم آخر مما ابتدعته ترسانة المسيري في المصطلح؟ لماذا أصر على ربط هذا النمط الكامن الخفي بالعلمانية فزاد معنى العلمنة اختلاطاً والتباساً؟

---

[1] العلمانية للمسيري ١٩٦/١

[2] العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٣١

[3] العلمانية للمسيري ٤٠/١

[4] من بحث "نحو إطار معرفي جديد لتفسير الحضارة: قراءة في أبعاد النموذج المعرفي عند المسيري" لرفيق حبيب ضمن حوار في عالم المسيري ١٦٧/١

لم أقف على جواب صريح للمسيري في هذه الفقرة وهي محل إشكال حقيقي لا ظني. ولكني تلمست جوابا فألفيته في ارتباط مصطلح العلمانية بالدولة. والدولة في خطاب المسيري ترد بمعانٍ مختلفة حسب سياق الكلام. ولكن العلمنة (الجزئية والشاملة) ترتبط عند المسيري بالدولة وتطورها. فهو يرى أن الدولة تغولت وصارت تهيمن على حياة الناس الخاصة بعد أنْ سيطرت على مجال الحياة العام. وهذا عامل مؤثر في تفريقه بين العلمانيتين، ولذا؛ يرى المسيري أن من أدوات العلمنة الشاملة والبنيوية الدولة القومية المطلقة. هذا ما لاح لي وسأشبع موضوع (الدولة) وعلاقتها بكل من العلمانية الجزئية والشاملة في الفصلين القادمين بعون الله.

ومما له صلةٌ بما سبق، موقف كافين رايلي (صديق أمريكي مقرب من المسيري) الناقدِ لرؤية المسيري حول العلمانية الشاملة. إذ يرى رايلي، وهو مفكر مرموق انتمى مع المسيري لحركة اليسار الجديد بأمريكا، أن ما ذكره المسيري عن العلمانية الشاملة ينطبق على الرأسمالية المتوحشة كما يسميها.

يقول رايلي منتقداً تسميةَ المسيري للنمط الكامن بالعلمانية الشاملة: "لكنني أرى في الآلية الاقتصادية المنتشرة للسوق سبباً أكثر إقناعاً من الآلية المعرفية، وأرى في الرأسمالية سبباً أكثر تحديداً من العلمانية."[1] ويقول أيضاً في موضع آخر: "فالعلمانية والعلم شيئان واضحان بالنسبة لي؛ لأنني أرى أنهما قد حققا خيراً كثيراً، ولا أحسب أنهما مسئولان عن خطايا الرأسمالية."[2]

إن انتقاد رايلي العميق لا يكتسب أهميته فقط من العلاقة القوية (الشخصية والمعرفية) التي ربطت بينه والمسيري. إنها تأتي لتؤكد الإشكالية السابقة التي طرحناها حول ربط المسيري بين العلمانية من جهة، وما تبدى له من نموذج مادي كان بالإمكان أنْ يختار له المسيري اسماً آخر غير العلمانية.

ويشهد لذلك أن المسيري حين استعرض بعض أفكار فريدريك جيمسون حول الحداثة وما بعدها وخطر الرأسمالية العالمية على طرائق حياة الناس، وأثرها في تفكيك الإنسان، وتشظيته وتدميره= ارتضى ذاك التحليل، وربطه بما يطرحه في كتاباته عن العلمانية الشاملة ثم قال معقباً: "...ونحن نقبل تحليل جيمسون لفكر ما بعد الحداثة، وإن كنا نستبدل بكلمة "رأسمالية" كلمة "علمانية"."[3]

---

[1] انظر بحثه "مفكر عربي في سياق عالمي" ضمن حوار في عالم المسيري ٥٥/١

[2] المرجع السابق ٥٦/١

[3] العلمانية للمسيري ٢١٩/٢

ومع هذا، فإني أستطيع القول (وبقدر كبير من الثقة) : إن المسيري لم يسم النمط الذي ظهر له بالرأسمالية المتوحشة، أو الرأسمالية المادية؛ لأنه يرى (وباستمرار) وحدةً كامنة بين النموذجين الاشتراكي والرأسمالي، مع وجود اختلافات شكلية غير مؤثرة. فالنموذجان ماديان يقضيان على تركيبية الإنسان، ولكن بوسائل مختلفة بعض الشئ. وحين طور المسيري نموذجه العلماني الجديد كان يهدف (ضمن أشياءَ كثيرة) لصياغة نموذج قادر على رؤية الوحدة الكامنة بين الظواهر المختلفة، ومنها الرأسمالية والاشتراكية. يقول المسيري عن ذلك: "تبني العلمانية كنموذج تفسيري لكل المجتمعات الغربية الحديثة اشتراكية كانت أم رأسمالية يجعلنا نرى الوحدة وراء التعددية الوهمية فما حدث هو انتصار الواحدية المادية والنسبية وهيمنة المرجعية المادية وتواري أي مطلقات أو قيم تتجاوز الواقع الاقتصادي."[1]

وهناك سبب آخر يتعلق بتجربة المسيري اليسارية إذ يعسر عليه وهو الداعي لتقديم نموذج تفسيري جديد أنْ يقع في إشكال معرفي كهذا، سيساعد في الربط بين فكره الحالي وتجربته الفكرية السابقة التي سعى للتخلص منها.

وهناك إضافة جوهرية متميزة في معالجة المسيري للعلمانية تتمثل في فكّه الارتباط والتلازم الذي يعقده كثير من المفكرين العلمانيين بين العلمانية وقيم أو مظاهر أخرى كالعقلانية والإنسانية والديمقراطية[2]. فالتوحيد بين بعض المفاهيم والقيم (كالعقل وحقوق الإنسان والديمقراطية...) من جهة والعلمانية من جهة أخرى ليس سوى محاولة إضفاء مضمون إيجابي ذي قيمة على مفهوم سالب قليل التحفيز.[3]

وقد أشار المسيري لإدراك كثير من الباحثين لعدم وجود ترابط بين قيم التسامح والديمقراطية وغيرهما من جهة، والعلمانية من جهة أخرى[4]. غير أن هذه الإشادة من المسيري تدفعني للكلام عن أشد النقاط حساسية حين قام المسيري بربط مصطلح العلمانية بعدد من المصطلحات المغايرة والمقاربة له بنفس الوقت وحاول الوصول لنموذج تفسيري جديد.

ومن المعلوم كما مر معنا في فصول سابقة أن هذه الطريقة منهج المسيري في تعريف بعض المصطلحات التي تبناها معرفياً. ولكن هذه الآلية في التعريف (التعريف من خلال الحقل الدلالي المشترك) وإنْ كانت فعالة في تعريف مصطلح "النموذج التفسيري" كما مر معنا في

[1] المرجع السابق ٣٥/١

[2] انظر كمثال على هذا "الديمقراطية بين العلمانية والإسلام" (عبدالرزاق عيد ومحمد عبدالجبار بالاشتراك) ص٢٣

[3] "في الخلاص النهائي" لفهمي جدعان ص١٣٩

[4] العلمانية للمسيري ١٢٠/١، وانظر: العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٥٠

فصل سابق= إلا أ ا تولد إشكاليات لا حـدود لهـا حـين نعـرف مـصطلحاً كالعلمانيـة. إن إيجابية المسيري السابقة حين فـك الارتبـاط بـين العلمانيـة وبقيـة المـصطلحات الأخـرى (كالديمقراطية والإنسانية) تدعونا لتسجيل هذا الإشـكال المعـرفي العميـق الـذي تلـبس بـه المسيري حين خلط بين مصطلح العلمانية ومصطلحات أخرى منفـصلة عنـه وإنْ التقـت معـه أحياناً. ويبدو أن المسيري لم يتنبه قط لهذا الأمر بل كـان متحمـساً لهـذه الآليـة في التعريـف، يقول عن ذلك: "التعريفات لم تحاول أن تربط بين العلمانيـة وتـاريخ الفلـسفة في الغـرب، ولم يحاول أن يبين أي من الدارسين علاقة البنيوية (التي تميت الإنسان علـى حـد قـول جـارودي)، وما بعد البنيوية (التي تحاول أن تذيبه)، بالعلمانيـة. الجميـع قـد يـشير إلى كـانط وربمـا هيجل، ولكن الجميع يبتعد عن نيتشه ودريـدا، ومـن ثم لم يتنـاول أي منـهم قـضية العدميـة والفوضوية."[1] إننا وإنْ سلّمنا بالتقاء العلمانية الشاملة (حسب فهم المـسيري لهـا) مـع البنيويـة وما بعدها سنجد أن ثمّة فاصلاً وحداً واضـحاً يفـصلهما عـن بعـضهما وهكـذا مـع بقيـة المصطلحات.

والمسيري يعيب دائماً على علم الاجتماع الغربي عـدم تقديمـه للنمـوذج الـذي يـربط بـين العلمانية وبقية المصطلحات المتداخلة معها[2]. ونحن نتفق مع المـسيري أن تقـديم قـراءة موحـدة تجمع هذه المصطلحات في سياق جامع يعد جهداً مشكوراً وعمـلاً يـستحق الثنـاء شـريطةَ أنْ تظل لكل مصطلح شخصيته وهويته وذاته القائمة. لقد قام المـسيري بخلـط مـصطلح العلمانيـة مع مصطلحات أخرى وذوب الجميع في إناء واحـدٍ، ثم أطلـق علـى صـنيعه اسـم العلمانيـة الشاملة.

يقول المسيري منتقداً علم الاجتماع الغربي: "مـا حـدثَ هـو أن دراسـي العلمانيـة فـصلوا المصطلح [العلمانية] (والظـاهرة) [ظـاهرة العلمنـة] عـن غـيره مـن المـصطلحات (مثـل التحديث- الاستنارة –الفردية)، بحيث تحولت العلمانية من كو ـا رؤيـة للكـون...إلى ظـاهرة مستقلة من ضمن ظواهر عديدة، لها تاريخ مستقل عن تاريخ الفلـسفة الغربيـة، وتـاريخ الفـن الحديث وتاريخ الاستعمار الغربي."[3]

ويقول أيضاً: "أصبح علم الاجتماع الغربي نفسه جزءا من المنظومـة العلمانيـة الكليـة الـشاملة لا توجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر فبدأ يدرك الواقـع كـأجزاء متنـاثرة وخـصوصا أن

---

[1] الموسوعة للمسيري ٢٢٨/١

[2] العلمانية تحت ا هر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٣٣

[3] المرجع السابق ص٣٣و٣٤

مصطلح علمانية قد عرف وتكلّس قبل ظهور كثير من الظواهر التي تتجلى من خلالها المنظومة العلمانية الشاملة."[1]

وباختصار، فإني أجد أن هذا الخلط غير المنهجي (الذي مارسه المسيري في هذه الخطوة من بحثه) أساس في اللبس الحاصل لدى المسيري نفسه بين العلمانية ومصطلحات أخرى، والله أعلم.

---

[1] العلمانية للمسيري ٤٠/١، وانظر الموسوعة له ١٣١/١

الفصل الرابع :
رؤية المسيري للعلمانية الجزئية

تمهيد:

تحدثنا في الفصل السابق عن رؤية المسيري للعلمانية، وعرفنا السياق المنهجي الذي توصل من خلاله لتطوير نموذجه التفسيري الذي يقسم العلمانية بناء عليه إلى قسمين : علمانية جزئية وعلمانية شاملة. وسنركّز البحث في هذا الفصل حول العلمانية الجزئية على أنْ نخصص للعلمانية الشاملة فصلاً مستقلا. وقد مر معنا في الفصل الفائت أن المسيري يقبل العلمانية الجزئية ويسميها بالإجرائية، ولا يرى مضادةً بينها وبين الدين الإسلامي. فيما يرفض وبشدة العلمانية الشاملة المادية نظراً لما تحمله من عداءٍ للإنسان، وللقيم الدينية والأخلاقية والإنسانية. لا إشكالَ هنا في رفض المسيري للعلمانية الشاملة وتبديا ا، ولكن قبوله للعلمانية الجزئية مشكلٌ فعلاً، خاصةً وأنا قد عرفنا قبلُ رغبةَ المسيري في التخلّي عن مصطلح العلمانية، والاستعاضة عنه بغيره (كمصطلح الواحدية المادية أو نزع القداسة عن العالم) لما يحمله من معانٍ سلبية مختلطة، وللخلاف الشديد حول المصطلح قبولاً ورفضاً.

من أجل هذا وغيره اشتمل توصيف المسيري لما أسماه بالعلمانية الجزئية وزعمه مشروعيتها الدينية ومن ثم مناداته للأخذ ا على تناقض بين، فالمسيري – رحمه الله - مدرك لحجم التضمينات السلبية الخطيرة التي ينطوي عليها مصطلح العلمانية، ولأبعاده المصادمة لروح الشريعة. ويبدو – والله أعلم – أن المسيري دفعته رغباته التوفيقية الإصلاحية بين من يسميهم بالعلمانيين الجزئيين والإسلاميين، إلى تقديم هذه القسمة المشوهة للعلمانية. ولذا؛ صار يلح دائماً على أن العلمانية الشاملة مرفوضة من العلمانيين الجزئيين ومن الإسلاميين على حد سواء، فيما العلمانية الجزئية (حسب تصوره لها) مقبولة من الطرفين !

والحق الذي ظهر لي بنيانه – بفضل الله – وسأسعى لبيانه وشرحه هنا أن العلمانية الجزئية التي قدمها المسيري، وأحاطها بسياج وسور عظيم تختلف عما يطالب به العلمانيون في العالم العربي والإسلامي. ولكنها – كذلك – مشكلةٌ من الناحية الشرعية، والإشكال عائد لكون المسيري تصور علمانية خاصة به لا حقيقة لها ولا معنى عند الطرفين، بل هو توصيف ذهني من اختراع المسيري نفسِهِ راح يحاكم الناس بناءً عليه ويقسمهم من منظاره.

ومما يشهد لهذا انتقاد المسيري لمَن نظر وبحثَ موضوع العلمانية مِن مدخل تطبيق الشريعة واصفاً ذلك بأنه يضر بالموضوع ولا يخدمه.[1] والمسيري حين يطلق هذا الرأي يريد من خلاله لفت انتباه الباحثين إلى أهمية إعادة تعريف العلمانية بشكل موسوعي جديد، يلاحظ موقفها من الإنسان ككل، ورفضها للقيم كلها (لا القيم الدينية وحسب). فهو يريد التنبيه

[1] انظر : العلمانية للمسيري ٥٠/١

إلى المخاطر البنيوية التي تجرها العلمنة الشاملة بدلاً من الوقوف فقط على أثر العلمانية في إلغاء الشريعة أو الحكم بها.

ومع هذا؛ فما قاله المسيري لا اعتبار له، وكان الأولى به أنْ يوجه كلامه لمَن أقحم العلمنة في المجتمعات الإسلامية، وصنع منها طاغوتاً نحيت الشريعة بسببه، وحورب الدين من خلاله. فنصرة حاكمية الشريعة، ونقد العلمانية، وبيان خطرها من قبل مناوئيها مفسر ومبرر إذا ما أخذنا بعين الاعتبار السياقات التاريخية والاجتماعية التي رافقت دخول العلمنة لبلاد الإسلام، كسقوط الخلافة، وغزو المستعمر، والحكم بالقوانين الوضعية، وحكْم النخب المغتربة الفاسدة لغالب بلاد المسلمين بعد خروج الاستعمار العسكري. كل هذا وغيره أدى لأن تكون المعركة الأساسية بين دعاة العلمانية وعداتها متركّزة أساساً في ميادين السياسة. ويحسن بي هنا نقل ما قاله فهمي جدعان إذ يقول: "إن أي قول في العلمانية يحمل بالضرورة على قول في الدين."[1] فالكلام عن العلمانية قبولاً أو رفضاً يجر حديثاً عن الدين وحاكميته وهيمنته ولابد. فيما يقول باحثٌ آخر: "العلمانية قول في الدولة أكثر مما هي قول في الدين."[2] وهذا لا يشكل على ما سبق، فالعلمنة تظل مظنة القول في الدين، خاصةً إذا ما استصحبنا أصلاً هاماً، ألا وهو شمول الشريعة لكل شيء، ويدخلُ في ذلك القول في الدولة أو السياسة. حينها ندرك إذاً أن أي كلامٍ في العلمانية وتطبيقاتها يحملُ على القول في الدين وعلاقته بمناحي الحياة نعرف ضرورة الحذر في محاكمة ونقد ما قاله المسيري في العلمانية الجزئية، حيثُ قضى بعدم مخالفتها للشريعة والدين الإسلامي. والمسيري الذي أشبع الفكر المادي والغربي نقداً وبحثاً، وعرف مداخله ومخارجه، وسبر أغواره، كانت معرفته بالدين الإسلامي معرفة بسيطة مجملة لا مفصلة. فصار حاله – رحمه الله – كحال من عرف الباطل ومذاهبه على التفصيل، ولكنه لم يدرك الحق مبرهناً مفصلاً. وهذا الأمر قد يكون – والله أعلم – سبباً رئيساً في الخلط الذي اشتمل عليه كلام المسيري حين قرر العلمانية الجزئية. فاللبس الذي يظهر للقارئ في ثنايا كلام المسيري عن العلمانية، هو نتيجة اضطراب الفكرة لدى المسيري نفسه، إذ كانت عباراته وألفاظه فيها مختلّة، بل متناقضة لدرجة وجود موقفين متقابلين تماماً. وإنصافاً للرجل أقول: إن التناقض وعدم اتساق الأفكار ليست سمةً عامةً في أفكار المسيري، بل بدت أفكاره على الدوام متناسقة، متسقةً، وظهر جهازه المفاهيمي مترابطاً متماسكاً، يحملُ آثار النضج المعرفي الحقيقي. وبالعموم، فإن

---

[1] الخلاص النهائي لفهمي جدعان ص١١٧

[2] من كلام ياسين الحاج ضمن العلمانية في المشرق العربي إعداد: لؤي الحسين ص٢٨

ما قاله المسيري تشريحاً ونقداً عن العلمانية الشاملة أغزر وأكثر نفعاً بعشرات المرات مما كتبه حول العلمانية الجزئية. فكلامه في العلمانية الجزئية قليلٌ كثير الخطأ في ذات الوقت.

ولمّا كان المسيري – رحمه الله – شاكياً من سوء فهم الناس لكلامه، ومن تحميل قوله وعباراته أكثر مما تنطق به[1]، كان لزاماً علي أنْ أتتبع كلام المسيري في كل موضع، وأنْ أفهم مراده على وجهه، دون زيادةٍ أو نقصان، مستصحباً معي ميزان العدل، ومفاتيح العلم، وما ضل من قال بعلم وعدل.

وسأسعى الآن – بعون الله – قبلَ الدخول في التفاصيل الدقيقة لفكرة العلمانية الجزئية عند المسيري إلى تتبع بعض الإشارات، والدلالات في مواضع متفرقة من كلام المسيري تدل – إذا ما عزلناها عن نصوص أخرى مشكلة – على رفضه القاطع لفكرة الفصل بين الدين الإسلامي والسياسة، وعلى ضرورة اعتبار الشريعة مرجعاً نهائياً لمصر والمجتمعات المسلمة.

يقول المسيري في حوارٍ أجري معه قبل موته – رحمه الله – بفترة وجيزة : "والذين يطالبون بعلمنة العالم الإسلامي لا يدركون أن الإسلام والتوحيد والوحي والشريعة هي الموجهة للإنسان وللمجتمع وللحياة كلها، ولا يمكن فصل الحياة والإنسان والمجتمع والدولة عن استلهام تعاليم الإسلام، فالمرجعية الإسلامية هي الإطار الذي يرجع إليه المسلم ويرجع إليه المجتمع والدولة ﴿فَإِنْ تنازعتم فِي شيءٍ فَردوه إِلَى اللهِ والرسول﴾."[2] فمفردات [الإسلام-التوحيد-الوحي-الشريعة] حاضرةٌ هنا بكثافة في خطاب المسيري، مع تأكيده على أن المجتمع المسلم خاضع لتوجيه الدين الرباني، والأهم من ذلك : رفضه لفكرة الفصل بين المرجعية الإسلامية وواقع الحياة المعاصرة. وهذا كلام جميلٌ، ناصع البياض، لا غبار عليه.

ويضاف إلى ذلك أن المسيري (الخارج من العباءة الشيوعية) عاد لمصر فشارك بفاعلية في الحياة السياسية والاجتماعية وساهم في تأسيس "حزب الوسط الجديد" وهو حزب إسلامي، ضم بعض المنشقين عن جماعة الإخوان المسلمين، وبقايا اليساريين وغيرهم. وقد كتب المسيري مقدمة برنامج حزب الوسط، وهي مصدر ضروري لمعرفة حقيقة موقف المسيري من علاقة الشريعة بالدولة المعاصرة[3]، وضمن المسيري تلك المقدمة رؤيته للمرجعية الإسلامية، كضرورة للمجتمع المصري، وكان مما جاءَ فيها :- "يذهب برنامج الحزب إلى

---

[1] العلمانية والممانعة الإسلامية حوار أجري مع المسيري ص٢٢٣

[2] انظر حواراً أجراه معه موقع الإسلام اليوم على الرابط :
http://islamtoday.net/articles/show_...212&artid=9286

[3] انظر مقالاً بعنوان : "الفكرة الإسلامية عند المسيري وآفاق قبولها عند الإسلاميين" لكمال حبيب ص٤٩٦ ضمن "عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده".

أن الإسلام هو (المرجعية النهائية للمجتمع المصري). وهذه العبارة تحتاج إلى توضيح، إذ يرى البعض أن الحديث عن الإسلام كمرجعية نهائية هو دعوة إلى العودة إلى الحكومة الدينية وحكم الكهنوت وما شابه ذلك من مخاوف. وما غاب عن هؤلاء أن أي مجتمع، بما في ذلك المجتمعات العلمانية، رأسمالية كانت أم اشتراكية، ديمقراطية كانت أم شمولية، تتحرك في إطار مرجعية نهائية ما، فبدون هذه المرجعية لا يمكن للمجتمع أن يحدد أولوياته أو يسير أموره؛ لأنه سيفتقد المعايير التي يمكن أن يحكم بها على ما يحيط به من ظواهر و ما يقع حوله من أحداث."[1] ونرى هنا تأكيد المسيري على وجود مرجعية نهائية حاكمة للمجتمع أياً كان المجتمع، وأياً كانت المرجعية، وغياب المرجعية يعني غياب القرار الصائب، وخضوع المجتمع لمرجعية حاكمة أخرى غريبة عنه لا تنطلق من تصوراته وفهمه للكون والإله والإنسان. ولكننا نلحظُ كذلك، تأكيد المسيري على نفي صفة الكهنوتية أو ما أسماه بالدولة الدينية عن الدولة الخاضعة للمرجعية الإسلامية حسب فهمه لها. وسنرى هذا الهاجس (لاحقاً) يتضخم لدى المسيري، محدثاً نوعاً من الإرباك عنده. ويؤكد المسيري – في حوارٍ أجري معه - على أهمية الإسلام كمرجعية حاكمة، مرجعية دينية بالنسبة للمسلمين الذين يؤمنون به في مصر، ومرجعية حضارية بالنسبة للأقباط الذين عاشوا في كنفه، وأبدعوا من خلاله، ويقول في ذات السياق : "يؤكد برنامج الحزب [حزب الوسط الجديد] أن الشريعة بصفتها مرجعية ليست مجرد نصوص تتلى أو أحكام يتم تطبيقها أمام المحاكم، فالمسألة أعمق من هذا بكثير. فالشريعة منظومة قيمية ومعايير مرجعية يهتدي الناس بهديها في سلوكهم أمام القانون وأمام أنفسهم في حياتهم العامة والخاصة. والشريعة إذ تكون مرجعية لا تعني أنها مجموعة من القيم الساكنة وإنما هي عملية متحركة حية تهدف إلى تحقيق المقاصد العامة للشريعة؛ من حرمة النفس الإنسانية وحفظ العقل وتفعيل دوره في الحياة وحرية الاعتقاد وحرمة المال العام والخاص وصيانة العرض وكرامة الإنسان."[2] ثم أطال شارحاً تطبيقاته حول تأكيد المرجعية الإسلامية حسب الاجتهادات العصرية الملائمة للزمان والمكان ذاكراً مثلاً أن مفهوم المواطنة هو المفهوم الذي ينبغي أن يحكم حياة الناس اليوم، ولا يعارض المسيري بناء على هذا أن يحكم نصراني مسلمي مصر، إذا رضي عامة الناس بذلك ! و ما أورده المسيري عن حاكمية الإسلام كمرجعية نهائية على المستوى الديني لمسلمي مصر، وعلى المستوى الحضاري القيمي بالنسبة لغير المسلمين فيها = لا

---

[1] راجع نص مقدمة المسيري لبرنامج حزب الوسط، وهي منشورة على الرابط التالي :
http://www.facebook.com/note.php?note_id=167982006583133&comments

[2] حوارات مع المسيري ١٠١/٢-١٠٢

إشكال فيه بالجملة، خاصةً إذا ما رصدنا موقف المسيري من حقوق أهل الذمة، حيثُ يشيد المسيري دائماً بما طوره الفقه الإسلامي من قواعد وضوابط تتعلق بالأقليات غير المسلمة التي تعيش داخل حدود الدولة الإسلامية. ويقارن المسيري هذا الإنجاز الحضاري الإسلامي، بالعجز والتأخر الشديد الذي شاب الحضارة الغربية حيث قصرت في تحديد حقوق الأقليات، وما لها وما عليها، وتلك ثغرة أساسية شكّلت عاملاً في زعزعة الحضارة الغربية على مر التاريخ، ومهدت الطريق لظلم الأقليات وقهرها. ولكن ما يدعو للتأمل قبول المسيري لحكم غير المسلم تمع مسلم، مع ما يعنيه ذلك من أثر سلبي على جعل الإسلام مرجعية ائية للمجتمع، ثم إن تأكيد المسيري على مفهوم المواطنة ومنحه الأولوية على بقية الولاءات كمفهوم الأخوة الإسلامي خطأ منهجي، رغم أن التعايش[1] الإنساني التفاعلي بين شرائح ا تمع الواحد مسلمين وغير مسلمين لا إشكال فيه، ولم تأتِ الشريعة بما يناقضه، بل أرسى رسول الله صلى الله عليه وسلم قواعد هذا التعايش والتعاون مع قبائل اليهود في دولة الإسلام حين وصل للمدينة. وصالح اليهود فيها وعقد معهم الاتفاقيات، وحدد المهام. إلا أن هذه المخالفاتِ الشرعية تلفت الانتباه إلى ما قيل سابقاً عن ضعف معرفة المسيري بالدين الإسلامي، وإلى أن كلامه حول ضرورة مرجعية الإسلام كمرجعية ائية، مع أهميته، ليس مفصلاً مبرهناً، بل هو حمال وجوه.

وفي نصوص أخرى يرفض المسيري صراحةً فكرة الفصل بين الدين والسياسة، بل ويسخر من دعا ا فيقول : "شعار فصل الدين عن الدولة شعار سطحي، فهو يفترض أن الإنسان كائن يمكن تقسيمه إلى قسمين، قسم مادي وقسم روحي، ويمكن فصل الواحد عن الآخر تماماً بحيث يمارس جانب في الحياة العامة والآخر في الحياة الخاصة، وهذا أمر مستحيل."[2] ويقول كذلك : "أعتقد أن محاولة فصل الدين عن السياسة بشكل قاطع وكامل يجعل من العسير على الدارس أن يفسر ما يحدث في فلسطين وفي العالم. فالسياسي من صميم الديني، والديني من صميم السياسي، ذلك إن عرفنا الديني تعريفا صحيحا باعتباره رؤية للكون وليس باعتباره مجموعة من الشعائر."[3] مع التأكيد على أن المسيري هنا إنما يرفض الفصل

---

[1] التعايش السلمي مصطلح جديد في العلاقات الدولية دعى إليه الاتحاد السوفيتي بعد وفاة ستالين ومعناه انتهاج سياسة تقوم على مبدأ فكرة تعدد المذاهب الأيديولوجية والتفاهم بين المعسكرين في القضايا الدولية. ولكن المقصود بالتعايش من خلال النظرة الشرعية الصائبة يراد به تحديداً : إعطاءُ المخالفِ حقوقه المادية والمعنوية بمقتضى الشريعة، ولكن كثير من استعمالاته لا يراد ا هذا فالواجب التفصيل فيه قبل قبوله بإطلاق أو ردِه بإطلاق على قاعدة أهل السنة والجماعة في الألفاظ ا ملة.

[2] حوارات مع المسيري ١٠٦/٢

[3] المرجع السابق ٣٢/٣

التام بين الديني والسياسي والذي يدخل في إطاره نفي القيم الدينية والأخلاقية، أما الفصل الإجرائي بين الدين والدولة أو العلمانية الجزئية فهي مقبولة بحسب فهمه.

فنحن نرى المسيري ينطلق – كما في النصين السابقين – من تركيبية الإنسان رافضاً بناءً عليها أي فصلٍ حاد بين مجالين أساسين من مجالات التعامل الإنساني هما الديني والسياسي. ما يعنينا الآن أنْ نعي بشكل جيد، أن المسيري هنا إنما يرفض الفصل القاطع والتام بين الديني والسياسي، أو الدين والدولة. يشهد لذلك منطوق النصين السابقين ومفهومهما. ويشهد لذلك أيضاً نقولات وعبارات كثيرة للمسيري نفسه يدعو فيها إلى الفصل بين الدين والدولة، أو بين الدين والسياسة، ولكن ليس بشكل تام، وإنما بشكل جزئي إجرائي وهو ما سنناقشه فيما بعد. وفي هذا الإطار نفهم سخرية المسيري اللاذعة من دعاة فصل الديني عن السياسي بحجة عدم تدنيس المقدس.[1] فدافع المسيري نحو رفض الفصل التام بين المجال السياسي والدين مرتبط أصلاً بموقفه من أثر العلمنة الشاملة على رقعة الحياة الإنسانية. بحيث يصبح المعيار الوحيد الحاكم على كل المجالات السياسية والاقتصادية وغيرها هو المعيار المادي، ويستغرق كل مجال إنساني في نفسه، منفصلاً عن غيره من المجالات. يقول المسيري شارحاً ذلك : "وتتبدى عملية العلمنة الشاملة في عالم السياسة (المجال الثاني الذي تمت علمنته بشكل شامل في الغرب) في محاولة فصل الدين والقيم والغايات والمطلقات عن عالم السياسة بحيث يتم الحكم على الظواهر السياسية بمقاييس سياسية. ومن ثم تنفصل القيمة لا عن الدولة وحسب وإنما عن المجتمع بأسره ويصبح أساس حركة المجتمع وإدارته ليس العقيدة الدينية أو أي تطلع إنساني (قد يشير إلى كل من الطبيعة وما وراءها) وإنما الروابط المادية والتعاقد (المادي)."[2]

وعلى كل، فالنصوص التي استعرضناها للمسيري حتى الآن حول علاقة الدين والشريعة بالسياسة أو الدولة تفيد أن المسيري ليس من المنادين بالفصل الحاد بين الدين والمجال السياسي، وتشير كذلك (كما جاء في بعضها) إلى تأكيد المسيري على مرجعية الإسلام، وأهمية الشريعة. ولكن موقف المسيري من العلمنة أشد تركيباً مما يبدو عليه. ولذا، سننتقل الآن إلى رصد وتحليل خطاب المسيري الشارح لفكرة العلمانية الجزئية، وسنضع أيدينا – بعون الله – على الإشكالات الأساسية التي ارتبطت بفكرة المسيري تلك. وإنما قدمت النصوص السابقة على غيرها لأمرين ضرورين :-

---

[1] انظر : دراسات معرفية للمسيري ص١٣٧

[2] العلمانية للمسيري ١٤١/٢، وانظر المرجع السابق ٥٣/٢

١- ضرورة معرفية : لنفهم حقيقة موقف المسيري من العلمانية بعيداً عن آليات التبسيط المخل التي تحلو للبعض، فالاختزال في الحكم على الأفكار مغرٍ على الدوام لأنه أسهل وأقرب، بخلاف التفصيل، وتتبع الجزئيات للوصول إلى حكم كلي دقيق.

٢- ضرورة أخلاقية : لنقدم حسن الظن بالمسيري، شريطة أن لا يمنعنا إحسان الظن به من نقده وتشريح قوله في العلمنة ورد باطله وقبول ما فيه من حق. فعامة الخلطِ والغلطِ في الأقوال والأحكام إنما يصدر – فيما ظهر لي – من جهتين. الجهة الأولى جرأة من لا يعرف على الكلام فيما لا يحسن، وما صدر من المسيري من كلامٍ حول العلمانية الجزئية وزعم موافقتها للدين راجع لهذا. أما الجهة الثانية فهي رد الأقول المجملة المشتملة على حق وباطل. والصواب رد الباطل وبيانه، وقبول الحق والأخذ به، وقد رفض كثيرون ممن ردوا على المسيري وناقشوا كلامه في العلمانية كل قوله، دون اعتبار لما تضمنه من حق وصواب.

وبالعودة لتفكيك رؤية المسيري للعلمانية الجزئية سنرى أن المسيري يصف العلمانية الجزئية ابتداءً بأنها إجرائية – برجماتية – أخلاقية - إنسانية[١]، وهي أوصاف إيجابية أو محايدة على الأقل.

ودائماً ما يقابل المسيري بين العلمانية الجزئية والشاملة، فصارت أولى المشكلات أنك لن تفهم حقيقة موقفه من العلمانية الجزئية إلا بإدراك هاجس العلمانية الشاملة لديه. إذ يرى المسيري أن هناك دائرتين الأولى كلية شاملة، تتضمن دائرةً أخرى أصغر منها هي العلمانية الجزئية. فالعلمانية الجزئية هي مجرد تبد للعلمنة الشاملة، فالرؤية الخلفية الكامنة هي العلمانية المادية الشاملة، ولازم هذا أن العلمانية الجزئية ليس لها حقيقة موضوعية، بل هي تبع للعلمانية الشاملة وتعبير عنها في النهاية. ويشهد لهذا ويعضده ما قاله المسيري نفسه، من أن الفرق بين العلمانيتين ليس إلا فارقاً زمنياً لنموذج واحد. فهي حلقة متصلة تقف العلمانية الجزئية في أولها، وطرفها الثاني العلمانية الشاملة. يقول المسيري : "والفرق بين ما نسميه العلمانية الجزئية وما نسميه العلمانية الشاملة هو في واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنفس النموذج، حلقات في نفس المتتالية."[٢] ومعنى هذا : أن العلمانية الجزئية – رغم وصف المسيري لها بأنها مجرد إجراء فقط – طريق ممهد للعلمانية الشاملة.

---

[1] انظر الموسوعة للمسيري ٢٠٩/١، والعلمانية له ٢٢٠/١

[2] الموسوعة للمسيري ٢١٥/١

وعلى كل، فإن المسيري يقسم العلمانيين العرب إلى ثلاثة أقسام، علمانيين شاملين، وجزئيين، وقسم ثالثٌ منهم متأرجح بين العلمانيتين. ويرى المسيري أن غالب العلمانيين في العالم العربي إنما يتبنون العلمانية الجزئية دون الشاملة حتى أولئك الذي صنفهم على أنهم متأرجحون بين العلمانيتين كأركون وحسن حنفي، ولذلك لا يرى المسيري أساساً واضحاً للعداء بين العلمانيين وخصومهم[1] ! وواضح هنا حجم المنهج التلفيقي التوفيقي الذي اعتمده المسيري في معالجة مشكلة العلمانية عموماً. وإلا فكيف يصنف المسيري عتاة العلمانيين في العالم العربي وغلاتهم، مع كل ما قالوه عن الدين والشريعة قدحاً وتنقّصاً، بوصفهم علمانيين جزئيين؟ إن ما يشغل بال المسيري حقيقةً ليس الموقف من الشريعة تعظيماً وإجلالاً، والعمل بها في واقع الحياة، وإنْ أشارت بعض نصوصه لشئ من ذلك، لكن حقيقة مواقفه تفصح عن الموقف الجوهري له.

يسعى المسيري من وراء تقييمه لمواقف العلمانيين العرب لحشدِ الصفوف (صفوف من يسميهم بالإسلاميين والعلمانيين الجزئيين) للمعركة الأهم بحسب رأيه. المعركة الكبرى في مواجهة شيوع الأنماط الاستهلاكية، والنماذج الواحدية، وقيم الشذوذ والإباحية، ومواجهة الإمبريالية العالمية.

ويقول المسيري شارحاً ومفصلاً رؤيته لكل من العلمانية الجزئية والشاملة : "والحلولية الكمونية أو الواحدية المادية – في تصورنا – هي ذاتها العلمانية الشاملة أو أن العلمانية الشاملة هي مجرد تنويع على الواحدية المادية. وتختلف العلمانية الشاملة عن العلمانية الجزئية في أن الأخيرة رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بفصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعني : "المؤسسات الكهنوتية"، أما الدولة فهي تعني مؤسسات الدولة المختلفة. ويوسع البعض هذا التعريف ليعني فصل الدين (والدين وحده) [ليخرج القيم الأخلاقية والإنسانية] عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها. ونحن نسمي هذه الصيغة علمانية جزئية؛ لأن الدولة التي يشير إليها التعريف هي دولة صغيرة لم تكن قد تغولت بعد ولم تكن قد طورت مؤسساتها التربوية والأمنية المختلفة التي تمكّنها من محاصرة المواطن أينما كان، ولذا تركت له رقعة واسعة يتحرك فيها ويديرها حسب منظومته القيمية، وهي جزئية لأنها تلتزم الصمت تماماً بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد النهائية والكلية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة وفي كثير من جوانب حياته العامة، الأمر الذي يعني أنها صيغة تترك حيزا واسعا للقيم الإنسانية والأخلاقية

[1] العلمانية للمسيري ٢٦٦/٢

المطلقة، بل وللقيم الدينية مادامت لا تتدخل في عالم السياسة (بالمعنى المحدد). أي أنها صيغة لا تسقط في النسبية أو العدمية، وهذه الصيغة هي الشائعة بين الناس في الشرق والغرب، بل بين الكثير من المفكرين العلمانيين..."[1]

وسأتوقف مع إشاراتٍ دالَّةٍ في النص أعلاه :-

١- يربط المسيري العلمانية الجزئية بالمجال السياسي والاقتصادي فقط، ليعطيها معنى الإجرائية.

٢- يعرف المسيري العلمانية الجزئية مستنداً للتعريف المتداول : "فصل الكنيسة عن الدولة"، ولمّا كان المسيري مدركاً لغياب الكنيسة – أو ما يشابهها من مؤسسات كهنوتية – عن الواقع الإسلامي اضطر لتوسيع التعريف ليصبح أكثر فعالية وملائمة للواقع الإسلامي فقال- مكرراً تعريف العلمانية بصيغة جديدة "مزيفة"- : "فصل الدين عن الدولة".

٣- فصل الكنيسة عن الدولة مفهوم تاريخياً بحسب سياق العلمنة في أوروبا، نظراً لما تمثّله الكنيسة من سلطان كهنوتي مطلق يهيمن على الدولة، والتسوية بين دين اللهِ الإسلامِ وتشريعاتِهِ السماوية من ناحية والكنيسة التي مثّلت تحريف الدين خطأٌ وخطيئة وانحراف في الفهمِ وظلم لواقعِ المسلمين وتاريخهم.

٤- أكثر المسيري من المحترزات، والاحتياطات اللفظية في تعريفه للعلمانية الجزئية، وهذا يدل على إدراكه لخطورة التسويق للعلمانية دينياً، وعدم تمكّنه من الفكرة أو وضوحها لديه.

٥- يرى المسيري أن الدولة العلمانية الحديثة التي بدأت في أوروبا، تغولت وصارت مهيمنة على كل شئ، على حياة الناس العامة والخاصة، وذلك من خلال أذرع طويلة منها الأمني والترفيهي، ويعد المسيري الدولة القومية العلمانية إحدى أكبر وسائل وآليات ترسيخ العلمنة البنيوية الشاملة في المجتمعات اليوم.

من أجل ذلك، لا يرى المسيري في العلمانية الجزئية إشكالاً، فيقول : "وأنا باعتباري مدافعا عن الإيمان والإنسان، لا أرى أي غضاضة في تقبل العلمانية الجزئية، أي فصل الدين عن

[1] الجماعات الوظيفية للمسيري ص٥٦

السياسة وربما الاقتصاد (بالمعنى المباشر والمحدد للكلمة)."[1] وقد مر معنا (قبل قليل) أن المسيري يرفض فكرة الفصل التام والحاد بين الدين والسياسة من منطلق إنساني. ولذا؛ فهو يقبل (هنا) الفصل الجزئي والإجرائي بين الدين والسياسة من منطلق إنساني حسب فهمه. ولكن المشكل في النص السابق ربط المسيري الإيمان بالإنسان، وسنناقش لاحقاً المبررات الدينية التي يستند عليها المسيري في قبوله للعلمانية الجزئية.

وفصل الدين عن السياسة الذي يعنيه المسيري هنا، هو ذاته الفصل بين الدين والدولة، فالعبارتان تردان في كلام المسيري بمعنى واحد، رغم وجود اختلاف بين المعنيين. فالمسيري يدعو للفصل بين الدين والدولة (أو السياسة). ثمّة هنا ثلاث محاور إذن : دولة – فصل - دين. وللوصول لأكبر قدر من التحليل والفهم سنقوم بعملية تفكيك لهذه الأركان الثلاثة، طارحين جملة من الأسئلة المركزية على المسيري، محاولين استنطاق نموذجه التفسيري حول العلمانية واختباره، مع مقارنة رؤيته للفصل بين الدين والدولة برؤى أخرى. وسيشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث يبحثُ الأول منها مفهوم الدولة في خطاب الشريعة ثم في فكر المسيري، فيما يناقش المبحث الثاني شكل العلاقة بين الدين والدولة في ظل الإسلام، ويركّز المبحث الثالث النقاش حول التهمةِ الكاذبة التي رمى بها العلمانيون الإسلام فألصقوا به وصف الكهنوتية زوراً و بهتاناً، وأثر هذه التهمة في موضوع العلمنة.

المبحث الأول: مفهوم الدولة بين الإسلام وخطاب المسيري.

[1] رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٨٩

لا يشير المسيري في أي من كتاباته المختلفة إلى موقفٍ ناقدٍ لثنائية الدين والدولة المفتعلة في الفكر الإسلامي، وذاك أمر يستدعي الانتباه والتأمل، فعبدالوهاب المسيري مفكر ناقد فاحص، خاصةً للإشكاليات الوافدة على عالمنا العربي والإسلامي. ومن البدهي أن التاريخ الإسلامي كله لم يشهد على مر عصوره طرحاً لسؤال الدين والدولة، كثنائية إشكالية صراعية. فيما ظل سؤال العلاقة المشوشة بين الدين والدولة سؤالاً ملازماً للحضارة الغربية التي عانت من هيمنة الكنيسة على الدولة. فللغرب سياقاته الخاصة التي أنتجت تلك الثنائية الصراعية، وللغرب أجوبته وحلوله التي تبناها فأفلحت أو أخفقت في الاستجابة لتحدياته الحضارية. فنحن "نعلم جميعاً أن مصطلح فصل الدين عن الدولة مصطلح غربي لا علاقة له بالإسلام، أو بالفكر الإسلامي أو بالثقافة الإسلامية، بل هو مصطلح دخيل على الفكر الإسلامي الأصيل، وعلى سياقه الديني التاريخي الثقافي السياسي الاجتماعي."[1] فطبيعة التكاليف الشرعية الإسلامية، وحقيقة شمولية الدين الإسلامي لكل مناحي الحياة، لم تترك مساحةً لطرح هذا السؤال الغريب. يقول عن ذلك فهمي هويدي : "لم يعرف العقل الإسلامي السوي تلك القسمة المطروحة الآن بين الدين والسياسة. إذ ظل تلازمهما أمراً مفروغاً منه، على الأقل بحكم طبيعة التكاليف الشرعية التي تغطّي الواقع الإسلامي كله."[2]
ويضع الجابري سؤال: هل الإسلام دين و دولة ؟ ضمن الأسئلة المزيفة التي تستدعي جواباً مزيفاً[3]، فهو سؤال لا نحتاجه، ولا يعنينا، بل هو وليد التاريخ الأوروبي المظلم بكل إشكالاته وصراعاته. وما قاله الجابري هنا صحيح، بغض النظر، عن الخلفية التي ينطلق منها الجابري، حين يقرر حاجة أمتنا إلى العقلانية والديمقراطية كبديل عن العلمانية.
ومما يدل على أن موقف الجابري الرافض لتطبيق العلمانية في بلادنا مجرد موقف تكتيكي مؤقت، قوله: "مشكلة العلاقة بين الدين والدولة كما نقلت إلى المجال العربي، في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، لم يتم بعد تبيئتها تبيئة ملائمة في الواقع العربي الفكري والحضاري كي تصبح معبرة بالفعل عن همومه وتطلعاته، وليس عن هموم وتطلعات الواقع الأوروبي الذي نقلت منه."[4] وإذا ما حاولنا قراءة موقف المسيري من العلمانية مقارنةً برؤية الجابري هنا. فسنجد تبايناً كبيراً، إذْ يتعامل المسيري مع العلمانية لا باعتبارها وافداً لم تتم

[1] من كتاب الإسلام والدولة بين الوصل والفصل "المضمون والآلية" لسالم القمودي ص٢٥
[2] ص٦٣ من كتاب تزييف الوعي لفهمي هويدي
[3] ص٥٧-٥٨ الدين والدولة وتطبيق الشريعة للجابري
[4] ص٥٩ الدين والدولة وتطبيق الشريعة للجابري

تبيئته كما يقرر الجابري. لأن العلمنة (بمعناها الشامل وهو المراد دائماً في إطلاقات المسيري) مرتبطة بنيويا بالإنسان، ورغبته في الاندماج في المادة والانغماس فيها.

ولقد بحثَ علماءُ الإسلام مسائل السياسة الشرعية ومن ذلك علاقة الدولة المسلمة بالدين الإسلامي، واستقوا كلامهم وتقريرا م من كتاب اللهِ عز وجل وما صح من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسيرتِهِ و ج خلفائِهِ الراشدين من بعده. فأكّدوا أن الإمامة والحكم في الإسلام وسيلةٌ لا غاية، وسيلةٌ لمقاصد عظمى وغايات كبرى يسعى الإمام وأعوانه لتحقيقها. فللدولة في الإسلام هوية وهيئة وغاية ومقاصد. ورأس هذه المقاصدِ كلها إقامةُ أمرِ الله سبحانه في الأرض، والأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر، ومحاربة الفسادِ بأشكاله كلها. يقول شيخ الإسلامِ ابن تيمية رحمه الله : "وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروفِ والنهي عن المنكر."[1] فالدولة في الإسلام لها غاية، ولها دين ترعاه، وتذود عن حمى الشريعة وتحرسها. وإقامة الدين وحفظه إنما تكون من خلال أمرين :-

١- نشره والدعوةُ إليهِ بالقلم واللسان والسنان.

٢- دفع الشبه والأباطيل ومحاربتها[2].

ويدخلُ في إقامة الدين تنفيذ أحكامه من جباية الزكاة وإقامة الحدود وتنظيم الجيوش ا اهدة ونحو ذلك. وسياسةُ الدنيا بالنسبة للدولة المسلمة تبع لسياسة الدين، فيسوس الحاكم دنيا الناسِ بأحكام دينهم، ويقضي بينهم بكتابِ ر م، فلا يمكن أنْ يحدثَ للناس من أمر معاشهم ودنياهم شيءٌ إلا وفي الوحيين الجواب عليه، إما من حيث القواعد الكلية الحاكمة أو التفصيلات الجزئية. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : "الصواب الذي عليهِ جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافيةٌ بجمهورِ أحكامِ أفعالِ العبادِ."[3] وأنت إذا تأملت هذا عرفت أوجه مباينة الدولة العلمانية بكل صورها للدولة المسلمة، فدولة المسلمين لها غايةٌ ومقاصد وضوابطُ وشريعةٌ ترعاها، بخلاف الدولة العلمانية التي تناصب الدين العداءَ أو تقف منه على الحيادِ في أحسن الأحوال. والمقصود أن كلام علماء المسلمين حول مهمة الدولة ووظيفتها مقرر معروف غير أنهم لم يبحثوا إشكالية العلاقة بين الدين والدولة لأن هذا البحثَ من هذا البابِ محدثُ طاريءٌ لم يعرفوه. وإنما عرف لاحقاً بعد سقوطِ الخلافة

---

[1] الحسبة لشيخ الإسلام ابن تيمية ص١٤

[2] انظر الإمامة العظمى للدميجي ص٨١-٨٩

[3] مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨٠/١٩

وزوال رابطة الدولة الإسلامية ووصول العلمنة لبلاد المسلمين من خلال المستعمر وأدواته الفاسدة.

وقبل الانتقال لمناقشة موضوع الدولة في الإسلام وفي خطاب المسيري، لابد من تنبيهين :-

أولاً : ليس المراد من نفي البحث في علاقةٍ إشكاليةٍ بين الدين والدولة في التراث الإسلامي نفي أي كتابة في السياسة الشرعية، أو علاقة الحاكم بالمحكومين، وإنما المراد نفي وجود إشكالية معرفية أو حتى تاريخية في فهم علماء الإسلام لشكل العلاقة بين الدين الإسلامي الشامل، والدولة الإسلامية أياً كان زمانها، وشكلها، وعلى أي رقعة بسطت سلطانها.

ثانياً : الفرق بين ثنائية الدين والدولة في الحضارتين الإسلامية والغربية، أن هذه الثنائية أخذت شكلاً صراعياً صدامياً في الوجدان الأوروبي بسبب سلطان الكهنوت الكنسي، حيثُ هيمن الديني على السياسي لا بالمعنى القيمي الأخلاقي فقط، بل تعدى ذلك حتى صار إفساداً باسم الدين. في المقابل ظلّت ثنائية الدين والدولة على مر التاريخ الإسلامي (إجمالاً) منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلافة الراشدة = ثنائية تفاعلية متصالحة، وإنْ أشار بعض الباحثين إلى أن التاريخ الإسلامي شهد هيمنة السياسي على الديني، عكس التجربة الأوروبية، إلا أن هذا لم يخلق مشكلة ظاهرة. فرغم وجود إشكالات في الممارسة السياسية والواقع الإسلامي إلا أن هذا لم يؤد إلى تنافٍ بين السياسي والديني في ظل الحكم الإسلامي على امتداده. مع الأخذ بعين الاعتبار حصول بعض المعارضاتِ من فقهاء المسلمين على بعض السلاطين والحكام الظلمة، ولكن النفي هنا يراد به نفي وجود إشكال مضموني بين السياسي والديني الفهم السديد للإسلام.

وإذا ما أردنا الآن الوقوف على معاني كلمة "دولة" فسنجد أن لها إطلاقات مختلفة يصعب حصرها، فمفردة دولة لها تعريفات كثيرة ومتعددة، كل تعريف يلحظ وظيفة معينة من وظائفها فيعرفها بعضهم بأنها : مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة وقاهرة. فيما عرفها آخرون بأنها : شعب منظم خاضع للقانون يقطن أرضاً معينة.[1] وقد اعتنت العلوم السياسية والقانونية والاجتماعية المعاصرة بتحديد أشكال الدولة قديماً وحديثاً على وجه التفصيل، وأطالت في تعداد تعريفاتها، وليس المقصود هنا استقصاء ذلك، بل يكفينا أنْ نعرف مراد المسيري من كلمة دولة، وأي إطلاقاتها يعني.

يقول المسيري عن هذا : "وتستخدم كلمة دولة للإشارة إلى مدلولين:

---

[1] راجع لهذه التعريفات وغيرها كتاب النظام السياسي في الإسلام لنعمان السامرائي ص٧٩-٨٠

١- كل الأشخاص والمؤسسات الذين ينتظمهم الإطار السياسي للمجتمع.

٢- مؤسسة الحكومة. ومن ثم تقف الدولة في مقابل المواطنين.

والشائع أن تستخدم كلمة "دولة" بالمعنى الأول الشامل. فالدولة شكل من أشكال الترابط (جماعة إنسانية منظمة بشكل واعٍ)، وهي تختلف عن أشكال الترابط الأخرى من خلال الوسائل التي تستخدمها. أما هدفها، فهو الحفاظ على النظام والأمن، وهي تنجز هذا من خلال مجموعة من القوانين تساندها القوة. والدولة تمارس سلطتها وسيادتها داخل مساحة جغرافية محددة، والسيادة تعني أن الدولة هي صاحبة السلطة المطلقة والوحيدة، وأنها المرجعية النهائية. ومفهوم الدولة واللفظة نفسها (كشكل من أشكال الترابط) مرتبط بظهور التشكيل العلماني الغربي."[1] والاستعمال الأول للدولة هو الشائع في خطاب المسيري، وقد أشبعه بحثاً ونقداً حين تكلّم عن بروز الدولة القومية العلمانية في أوروبا وأثر ذلك في عولمة العلمانية الشاملة المادية. فالدولة القومية بصورتها الحديثة المتغولة هي المقصودة أساساً في خطاب المسيري وعامة الكتاب المتخوفين من هيمنة النماذج الكمية والبيروقراطية كفلاسفة مدرسة فرانكفورت وغيرهم. وسنتعرض بالتفصيل للدولة (بهذا المفهوم) كآلية من آليات العلمنة في الفصل القادم – بعون الله – حين نتحدث عن العلمانية الشاملة. لكن الهام هنا أن المسيري حين يؤطر العلمانية الجزئية بأنها: فصل الدين عن الدولة؛ فهو لا يعني أبداً المفهوم الأول للدولة، وإنما يشير للمعنى الثاني أحياناً (أي: مؤسسات الحكومة المختلفة) ويقصد في الغالب معنى ثالثاً هو أخص من الثاني، فيريد بالدولة الإجراءات الفنية التقنية في السياسة وربما الاقتصاد. ومن الواضح هنا أن هذين المعنيين مع تقاربهما متمايزان، بل مختلفان. وهذا الاختلاف وعدم الدقة في تحديد المراد بالدولة في خطاب المسيري أورثَ اضطراباً وإشكالات متفرعة. ففصل الدين عن الدولة بمعنى الحكومة ككل، يختلف عن فصل الدين عن الدولة بالمعنى الإجرائي التطبيقي في قضايا تجريبية بحتة تقوم على الخبرة الدنيوية المتخصصة. يقول المسيري عن معنى الدولة في سياق شرحه للعلمانية الجزئية: "أما الدولة فهي تعني مؤسسات الدولة المختلفة"[2]. وهذا معنى يختلف عن المعنى الثالث الذي يقصده المسيري بالدولة حين يقرر أنها تتمثل في الإجراءات الفنية التقنية في السياسة وربما الاقتصاد فقط، ويمثّل لها بالأمور التكنوقراطية المحددة، كاختيار نوعية السلاح حالَ عقدِ صفقة شراء أسلحة، وتحديد ميزانية الدولة من قبل خبراء اقتصاديين. يعني بذلك الإجراء التقني المحدد، شريطة أن لا تكون هناك حاجة لحكم ديني أو

[1] العلمانية للمسيري ٢/٧١-٧٢

[2] الجماعات الوظيفية للمسيري ص٥٦

أخلاقي. فشراء سلاح نووي أو استعماله رغم ارتباطه بالجانب العسكري البحت إلا أن المرجعية الدينية والأخلاقية ترفضه وهكذا. وعن هذا يقول المسيري : "والدولة هنا تعني في واقع الأمر بعض الإجراءات السياسية والاقتصادية ذات الطابع الفني مثل الجوانب البيروقراطية في إدارة الدولة، أو شراء نوع معين من الأسلحة، أو مناقشة أمور فنية تتصل بالميزانية العامة."[1]

فثمة اضطراب لدى المسيري في تحديد المقصود بالدولة، وهو جزءٌ من التشويش العام الذي يسِم فكرته حول العلمانية الجزئية ككل.

ثم إن المسيري لم يتعرض للتفريق بين الدولة والنظام السياسي بالمعنى العام للكلمة، فيما يميز الجابري بين السلطة المنفّذة للأحكام والهيئة الاجتماعية المسماة دولة[2]، من حيث أن الدولة بمؤسسا ا الحديثة، ونظمها المعاصرة، لم تعرف إلا مؤخراً. وفي ظني أن كلمة "دولة" تطورت وأخذت أشكالاً مختلفة، فهيئة الدولة الإسلامية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت أبسط منها في عهد عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – مثلاً، حيثُ دونت الدواوين، وكثُر الخراج، وتوسعت الرقعة الجغرافية إلى غير ذلك. ما يعنينا هنا أن التفريق بين السلطة المنفّذة للأحكام، ومفهوم الدولة، لا يصح أن يكون وسيلة لنفي علاقة الإسلام بالحكم، أو الجانب السياسي، كما يحاول البعض.[3]

وإذا ما تأملنا الفترة التي قضاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة، وقارناها بفترة إقامته في مكة المكرمة محارباً مطارداً، أدركنا بوضوح حجم الفرق في علاقة الإسلام بالسياسة. ففي مكة لم يكن للإسلام سلطان يحميه، ولا سيف ينصره. ولمّا وصلَ رسول الله صلى الله عليه وسم إلى طيبةَ أقام للإسلام كياناً مستقلاً، فحارب وسالمَ وعقد العقود، وأبرم العهود، وحرك الجيوش وأرسل الرسل والدعاة، بل وكتب الكتب للممالك شرقاً وغرباً. ولذا أقول : إن كل ناظرٍ بعين البصيرة وسليمِ الفِكْرِ يدرك بوضوح لا غبش معه، أن مجرد تصور حال الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم في مكة ثم المدينة، كافٍ للبرهنة على ضرورة وجود دولةٍ أو نظام سياسي في الإسلام. فشبه العلمانيين ضد النظام السياسي الإسلامي ليس لها إلا مدخلان فقط من حيث العموم، فإذا ما سد هذان المدخلان فقد أغلق بوجههم كل باب. أما الباب الأول فهو سعيهم الحثيث لنفي العلاقة بين الإسلام من

[1] العلمانية للمسيري ١٨/١

[2] الدين والدولة وتطبيق الشريعة للجابري ص٥٧

[3] انظر كلاماً لبرهان غليون في "النظام السياسي في الإسلام" لبرهان غليون ومحمد العوا بالاشتراك ص١٦

جهة وبين السياسة والدولة من جهة أخرى. ومن هنا تأكيدهم وإلحاحهم الدائم على عدم وجود دولة (أو نظام سياسي حقيقي) في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين. غافلين أو متغافلين عن كل الإجراءات والأعمال السياسية الفعلية التي مارسها رسول الله وصحبه. وسنقف على شيءٍ من شبههم حول ذلك قريباً. أما الباب الثاني فهو الزعم أن الكهنوتية حاضرة في الإسلام مفهوميا أو تاريخياً على الأقل، لأنهم بدون ذلك يفقدون المبرر للمطالبة بتطبيق العلمانية في بلادنا، وسنجيب عن ذلك بالتفصيل في مبحثٍ قادمٍ بإذن الله.

والمقصود هنا، أن الدولة والنظام السياسي في الإسلام ضرورة أكيدة، وحاجة ماسةٌ، فشمولية الدين الإسلامي الخاتِم تستدعي حكومة تنفذ شرع الله، وتقيم حدوده، وتحمي البلاد والعباد إلى غير ذلك. يقول العلامة محمد الخضر حسين –رحمه الله- : "من مقاصد الإسلام الأساسية أن تكون لأهله دولة ليس لمخالف عليها من سبيل، ولم يكن المقتضى لإقامة هذه الدولة ما يخطر على طلاب الملك من التباهي بالرياسة والتمتع بملاذ هذه الحياة، وإنما يقصد الإسلام من تأسيس الدولة الإسلامية أمرين:

أحدهما : إجراء أحكامه العادلة ونظمه الكافلة بسعادة الحياة، إذ لا يقوم عليها بحق إلا من آمن بحكمتها وأُشرِب قلبه الغيرة على تنفيذها.

ثانيهما : الاحتفاظ بكرامة أوليائه وإعزاز جانبهم حتى لا يعيشوا تحت سلطة مخالف يدوس حقوقهم، ويرفع أبناء قومه أو ملته عليهم درجات."[1] ويورد الدكتور عبدالله الدميجي بعضاً من مهام وواجبات الدولة في الإسلام فيقول : "وقد علم أن الله سبحانه وتعالى أمر بأمور ليس في مقدور آحاد الناس القيام بها، ومن هذه الأمور إقامة الحدود وتجهيز الجيوش المجاهدة لنشر الإسلام، وإعلاء كلمة الله، وجباية الزكاة وصرفها في مصارفها المحددة، وسد الثغور وحفظ حوزة المسلمين، ونشر العدل ودفع الظلم، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد..إلى غير ذلك من الواجبات التي لا يستطيع أفراد الناس القيام بها، وإنما لابد من إيجاد سلطة وقوة لها حق الطاعة على الأفراد، تقوم بتنفيذ هذه الواجبات."[2] وخير قدوةٍ في هذا الباب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم "يلحق بالرفيق الأعلى حتى كانت للإسلام دولة يقوم كل جليل من أمرها ودقيق على هديه الإلهي، دولة فريدة في عالم الأرض كله،

---

[1] من كتاب نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم لمحمد الخضر حسين والمنشور ضمن معركة الإسلام وأصول الحكم لمحمد عمارة ص٣٣٩

[2] الإمامة العظمى لعبدالله الدميجي ص٥٨-٥٩

واستمرت دولة الإسلام تنمو وتتسع وانضوى تحت حكم الله شعوب وأمم العالم المتحضر من بلاد الصين إلى المحيط الأطلسي ولم يبق خارجاً عن دائرته إلا أوروبا التي كانت مطمورة في ظلمات بعضها فوق بعض والقبائل الوحشية في أواسط أفريقية وشمال وجنوب شرق آسيا."[1]

فالدولة الإسلامية التي أقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبه الأخيار ليست طمعاً في ملكٍ، ورغبةً في ثروة، بل هي حراسة للدين والدنيا. وتأكيد المسيري وغيره على مهام الدولة الدنيوية مع أهميتها، دون التأكيد على الواجبات الدينية، كنشر الإسلام وحفظ الدين، ورعاية مقاصد الشريعة دلالةٌ على ثغرة معرفية واضحة، سنحرص على بيانها بشكلٍ وافٍ فيما يأتي. وقد وجدت كلام المسيري مؤكداً على وجود دولة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أنه يلح على أن الفصل الجزئي بين الديني والسياسي كان حاضراً في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسنناقش موقفه من الفصل والوصل بين الدولة والدين في المبحث القادم.

وما يهمنا أن نثبته هنا أن الإسلام كان مؤسساً للسياسة بل مؤسساً للمجتمع السياسي نفسِهِ، بما يضعه من تشريعات للفرد والأسرة والأحوال الشخصية وأحكام المعاملات العامة، وبما يفرضه من واجبات على الجماعة المسلمة كالجهاد في سبيل الله والدعوة إلى الله وأحكام العهود والمواثيق والاتفاقيات، وقد استخدم الفقهاءُ رحمهم الله لفظة "السياسة" في مصنفاتهم وأرادوا به عدة معانٍ منها : الأحكام الشرعية المتعلقة بأداء الأمانات في الولايات والأموال والحكم بالعدل في حدودِ الله وحقوقِهِ، وتطلق ويراد بها كذلك ما يسنه ولاة الأمر مجتهدين فيهِ من الأمور التي تكون الرعية معه أقرب للصلاح وأبعد عن الفساد، وتطلق ويراد بها التعزير والزجر والتأديب. وهذا أمر بدهي غني عن البيان، ولم يناقش المسيري فيه أصلاً، وإنما تعرضت له؛ لنمر على أبرز الاعتراضات التي يبثّها الزاعمون أن العلاقة بين الدين والسياسة غير موجودة، أو أنها كانت علاقة موضوعية فقطة.

وتتلخص أبرز حجج القائلين بنفي العلاقة بين الدين والسياسة في ثلاث حجج :-

أولاً : يذهب دعاة التفسير التاريخاني ومنهم عادل ضاهر إلى أن العلاقة بين الإسلام والسياسة (أو الدولة) كانت علاقة تاريخية مؤقتة فرضتها شروط الزمان والمكان في الحقبة النبوية. ومن المعلوم أن هذا التفسير الماركسي لا يوفر شيئاً، ويكتسح بماديته كل شئ. فدعاة التفسير التاريخاني لا يتوقفون عند نفي وجود نظام سياسي إسلامي، بل يتجاوزون

[1] العلمانية للحوالي ص٦٥٣

ذلك معتبرين الوحي كله مجرد استجابة تاريخانية عائدة لاعتبارات وشروط تاريخية لا مفهومية.

يرى عادل ضاهر أن الذين يقولون أن الإسلام دين ودولة يخلطون على العموم بين ما هو ذو شأن تاريخي وما هو ذو شأن منطقي[1]، فالعلاقة بين الإسلام والسياسة هي علاقة تاريخية وليست مفهومية كما يرى ضاهر، ومعنى ذلك: "أن الظروف التاريخية التي نشأ الإسلام في كنفها، وليس أي شئ يتعلق بطبيعة الاعتقادات الدينية للإسلام، هي التي أوجبت اتجاهه نحو إقامة دولة لغرض ترسيخ الدين...[إلى أنْ قال]...وهذا يعني، لا شك، أنه لولا هذه الشروط لما اختلف الإسلام عن المسيحية، مثلاً، لجهة علاقته بالسياسة. وإذا كانت علاقة الإسلام بالسياسة تجد أساسها في الشروط الموضوعية التي أحاقت بنشأة الإسلام، وليس في طبيعة الإسلام كدين، إذن فإن هذه العلاقة لابد أن تنتفي بانتفاء الشروط المعنية."[2]

ويكشف ضاهر عن مراده أكثر فيصرح قائلاً : "لو لم تجرِ الأمور كما جرت [الهجرة من مكة إلى المدينة]، لربما ظل القرآن مقتصراً على السور المكية التي ليس لها أي مضمون سياسي أو مدني."[3] فهو يعترف هنا أن السور المدنية اشتملت على خطاب مختلف عن الخطاب المكي في بعض أجزائه، فالدولة الإسلامية قائمة في المدينة، والتشريع الرباني ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم بالإذن بالجهاد وغير ذلك من التشريعات التي لم تكن حاضرة في الفترة المكية. وحجة ضاهر داحضةٌ فعلاقة الدين الإسلامي بالسياسة ليست علاقة تاريخية مؤقتة خضعت لشروط موضوعية سابقة وانتهت، بل هي علاقة أصيلة ثابتة[4]، ثابتة ثبوت الوحي، مستمرةٌ باستمراريته. وعبدالوهاب المسيري (الخارج من رحم الماركسية) يرفض تماماً تلك التفسيرات التاريخانية ويضعها في خانة اللعب بالدين.

ثانياً : الزعم بأن محاولة إقامة دولة إسلامية بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ممكن لانقطاع الوحي[5]. ويذهب أتباع هذا الرأي إلى أن كل محاولة لتحكيم شرع الله، وتطبيق الحكم الإسلامي الرشيد ستنتهي للدولة الثيوقراطية[6] كما يدعون. وهذا باطل، لأن وفاة

---

[1] الأسس الفلسفية للعلمانية لعادل ضاهر ص١٠

[2] المرجع السابق ص٣٢٩

[3] المرجع السابق ص ٣٣٤

[4] الإسلام والدولة بين الوصل والفصل لسالم القمودي ص٤٩-٥٠

[5] نقد السياسة لبرهان غليون ص٥٤

[6] الثيوقراطية أو النظرية الثيوقراطية من المصطلحات السياسية الوافدة. والأصل اللغوي للثيوقراطية مشتق من الكلمة اليونانية theokratia وتعني حكم الله، ولكن في استعماله الشائع فإن المصطلح يقصد به حكم رجال الدين، أو حكم الكنيسة، وقد جاءت

رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عظم خطبها لا تعني انتهاء الدين وموته. فالوحي نزلَ من الله ليطبق ويعمل به لا لينسى وينبذ. ثم إن العمل بشرع الله على هدي رسول الله لا يعني إقامة حكم ثيوقراطي، فالحكم الثيوقراطي عرفته أوروبا في عهدها القديم والوسيط، ولم تعرفه الأمة الإسلامية، بل ولا الأمة العربية قبل إسلامها، والفرق بين النموذج الإسلامي في الحكم، والنموذج الثيوقراطي الفاسد واسع جداً.

ثالثاً : يسلك البعض منحى آخر حين يميزون بين الدين باعتباره مطلقاً، والسياسة والدولة كمتغير، رافضين الربط بين المطلق والمتغير لأن ذلك سيؤدي بزعمهم للتقليل من شأن الدين. ومع إيماننا بمطلقية الدين، إلا أن شمول الدين لجميع جوانب الحياة (المتغيرة) ينقض أساس تلك الفكرة. فبرهان غليون (مثلاً) يرى أنّ الإسلام لم يفكر بالدولة ولا كانت قضية إقامتها من مشاغله وإلا لما كان دينا، ولما نجح الإسلام في تكوين الدولة، لكن الدولة كانت دون شك أحد منتجاته الجانبية والحتمية، ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقدم رأياً فيها؛ لأ ا (بحسب غليون) تمثّل المادي النسبي في مقابل الروحي والمعنوي المطلق ألا وهو الدين والوحي. لأجل كل ذلك يرى غليون أنّ القرآن تجاهل السياسة تماما وأغفلها واختار الديني. ويؤكد غليون كذلك على أن كلمة "الدولة الإسلامية" نفسها كانت كلمة مبتدعة محدثة تعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر بالفكر الحديث السائد؛ لأنّ الفكر المعاصر هو الذي يعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية التي تجعل منها المعبود الحقيقي.[1] ومع صحة ما قاله غليون من أن التأكيد على أهمية الدولة والمبالغة في الإعلاء من شأ ا هي سمة الفكر الغربي الحديث بعد ا يار الكنيسة. إلا أن إطلاق وصف الدولة على حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين لا يقصد به الدولة المطلقة المتغولة[2]. ولا يلزم من غياب مفردة "دولة" في القرآن والسنة نفي الارتباط بين الإسلام والسياسة، بل العبرة هنا بالمعاني والحقائق لا بالألفاظ. ثم إن ما قاله برهان من تجاهل القرآن للسياسة وإغفاله لها غير صحيح، بل الصواب أن الخطاب القرآني خاصةً في السور المدنية مليء بالعديد من الأحكام والتوجيهات المندرجة تحت الرؤية الإسلامية للنظام السياسي. تلك كانت أبرز الشبه التي توجه للعلاقة بين الدين والسياسة من حيث الأصل.

كلمة ثيوقراطية من كلمتين يونانيتين : الأولى كلمة "ثيو" وتعني : إله، والثانية كلمة "قراط" وتعني : حكم. المعجم الفلسفي لمراد وهبة ص٢٤٤

[1] انظر حول غياب كلمة "دولة" في القرآن تعقيبات سوسن زكزك ضمن جلسات ومناقشات العلمانية في المشرق العربي ضمن كتاب : العلمانية في المشرق العربي ص٧٩

[2] المراد بتغول الدولة توسعها وهيمنتها على كل مجالات الحياة بما فيها ا ال الخاص، كعلاقة الإنسان بنفسه وأسرتِهِ ومحيطِهِ الضيقة، وهو ما حدثَ في الغرب (ثم في بقية أنحاء العالم) منذ منتصف القرن العشرين.

وإذا ما انتقلنا بالبحث الآن محاولين تحديد الإطار العام للنظام السياسي الإسلامي، فإن البعض يعرفه بأنه : "نظام واضح المعالم والأسس، ليس فيه غموض ولا إبهام، وأن له أصولاً ثابتة لا تتغير بزمان أو مكان، وأنّ له شكلاً وجوهراً يتميز به عن غيره، وأن أحكامه تؤخذ من أدلة الشرع الإسلامي."[1] فهناك نظام إسلامي واضح غير غامض، أصوله راسخة، وله روحية تميزه عن غيره من الأنظمة، وتفصيلاته مستمدة من الشريعة. وهذا عائد أساساً لكون شريعة الله كاملةً تامة لا نقص فيها بوجه من الوجوه، وأن الله لا يترك الناس دون هداية وإرشاد فيما يصلح أمر معاشهم ودنياهم ومن جملة ذلك أمور السياسة ورعاية مصالح البلاد والعباد. ولكن ليس المراد بـ"شمول الشريعة وكمالها بجميع متطلبات الحياة هو النصية على كل جزئية بعينها، فهذا أمر متعذر وتحميل للنصوص ما لا تحتمله، وإنما المراد أنها جاءت بتفصيل بعض الأمور التي لا تتغير ولا تتأثر بالزمان والمكان والظروف المحيطة، أما ما يتأثر بعوامل الحياة المحيطة فقد جاءت الشريعة له بالقواعد الكلية التي منها يمكن استنباط الأحكام المختلفة بالوسائل المشروعة."[2] وفي ذات السياق يقول العلامة محمد الخضر حسين : "شهد أولو العلم أنّ الإسلام قد رسم للسياسة خطة واسعة وسن لها نظما عامة"[3] فشريعة الله الواردة في الكتاب والسنة جاءت بنظام سياسي إسلامي، قائم على جملة من القيم الأخلاقية المؤدية للحكم الرشيد، بالإضافة إلى أصول وقواعد شرعية كلية حاكمة للدولة تحت ظل الإسلام. ومع ورود العديد من الأحكام التفصيلية المتعلقة بالسياسة الشرعية إلا أن ثمّة أحكاماً أخرى، سكت الشارع عنها، تتغير بتغير الزمان والمكان، فهي متروكة لأهل العلم الشرعي يجتهدون فيها وفق مناهج الاستدلال الصحيحة، مراعين في ذلك الأخذ بالمصالح والمفاسد. وعن هذا يقول محمد العوا : "إنّ إثبات وجود نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل في مصادر الإسلام الرئيسية : القرآن والسنة، أمر دونه خرط القتاد، فالقرآن والسنة لا يتضمنان نصاً عن كيفية اختيار الحكام، وكيفية محاسبتهم، وكيفية عزلهم ولا عمن يعينهم من الناس على ولاياتهم بالرأي (الشورى) ولا بالعمل (الوظائف). وليس في المصدرين نص خاص بالسلطة القضائية ومن يتولاها، وحدود هذه الولاية ونطاقها وشروطها، ولا نجد في القرآن والسنة تحديداً لمن يتولى التشريع فيما لا نص فيه، حتى تواجه

---

[1] تحطيم الصنم العلماني لمحمد شاكر الشريف ص٥٧

[2] الإمامة العظمى للدميجي ص٩٤

[3] من كتاب نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم لمحمد الخضر حسين والمنشور ضمن معركة الإسلام وأصول الحكم لمحمد عمارة ص٢٥٦

الأمة – أو الدولة – ما يقع للناس من أحوال لم يسبق وقوع مثلها، أو وقع مثله ولم يعد ما ووجه به من الحلول التشريعية مناسبا للزمان أو للناس أو للمكان. ولذلك لجأ المسلمون السابقون إلى سد هذه المناطق الفراغ بالاجتهاد.."[1] ولكن التعبير "بالفراغ" وإطلاقه على ما ترك لاجتهاد العلماء المحققين مشكل للغاية، وأول من أطلقه هو محمد باقر الصدر في كتابه : "اقتصادنا"[2]. وحاصلُ الموقف منه أن المباح حكم شرعي مؤطر بإباحة الله له، وليس كما يقول الصدر وغيره "منطقة فراغ" حكم فيها الرسول –صلى الله عليه وسلم- بوصفهِ حاكماً لا نبياً !

والمقصود أن المتروك لأهل الاجتهاد المؤهلين له، ليس حكراً على باب السياسة الشرعية، بل عام في غالب أبواب الفقه الشرعي. فالشريعة كملت وتمّت، وراعت المصالح والمفاسد، ولم يكن ذلك بالنص على كل حكمٍ وكل تفصيل فقهي وشرعي. ومن جملة الأمور المتروكة لاجتهاد أهل العلم والدين مما لم يأتِ فيه نص شرعي محدد، بل ترك لظروف الزمان والمكان، وعموم مصالح المسلمين = موضوعات تتعلق بشكل الدولة، وطريقة إدارة الحكم، واختيار الحاكم النائب عن المسلمين في إدارة البلاد، والقيام بمصلح الناس شريطة أن لا يخالف الاجتهاد قاعدة شرعية. يقول أحد الباحثين : "لم يكن هناك أي إلزام (نص) ديني بكيفية معينة دون غيرها لبناء السلطة السياسية أو الاجتماعية أو لاختيار أداة الحكم في المجتمع أو نوع النظام السياسي أو الاجتماعي..لم يكن هناك أي إلزام بكيفية معينة لتنظيم المجتمع وبناء الدولة من حيث الآليات والأدوات والطرائق التي ينتظم بموجبها المجتمع في مؤسسات وهيئات وأبنية وتراكيب سياسية إدارية تنظيمية، أي من حيث الأدوات والمؤسسات السياسية أو الاجتماعية المتغيرة المتطورة بتطور الفكر السياسي نفسه."[3] فهناك قيم مطلقة لا يجوز للحاكم الخروج عليها أو الحيدة عنها، كالشورى والعدل بين الناس وما إلى ذلك. لكن التفصيلات والآليات الإجرائية مجالٌ للاجتهاد وفق الشروط والضوابط الشرعية. فينتهي الأمر " بإقامة الدين، إذن، إلى إقامة الحياة المجتمعية للإنسان على أساس ما جاء به الدين من الهدي، وأما ما سكت عنه من شؤون هذه الحياة فهو أمر متروك للإنسان، وهذا هو معنى الدولة الإسلامية، أنها كيان سياسي يقيمه المسلمون على أساس

[1] من كلام العوا في "النظام السياسي في الإسلام" لبرهان غليون ومحمد العوا بالاشتراك ص١٠٣، وانظر السياسة الشرعية لعبدالوهاب خلاف ص٢٤

[2] انظر كتاب : "اقتصادنا" لمحمد باقر الصدر ص٦٨٩

[3] الإسلام والدولة بين الوصل والفصل لسالم القمودي ص٧٣

الدين، لكنها ليست دولة فوق بشرية، إ ا تأخذ من الدين ما جاء به، وأما ما سكت عنه من أمور هذه الدولة فيعود إلى المسلمين أمر القيام به. وهذا هو ما يسميه بعض الفقهاء المعاصرين بمنطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، وهي ليست نقصاً في التشريع، إنما هي مساحة لم يشأ الدين أن يتدخل فيها فتركها للبشر، ليقوموا بملئها وفق حاجا م الدنيوية والزمنية، ووفق خبر م العلمية والعملية."[١] وقد أشار المسيري لهذا، فقال : "لا يوجد في مبادئ الإسلام الواردة في القرآن الكريم أو السنة النبوية الصحيحة أي تحديد أو تفصيل لشكل نظام الحكم أو شكل الدولة الواجب تبني نموذجها، ولكن الوارد هو القيم الحاكمة لهذه الدولة من العدل والشورى والمساواة."[٢] ويشير أحد الباحثين لذات الفكرة عند المسيري فيقول : "وفي التنبيه إلى آفة المزج بين القيم والتعبيرات في ا ال السياسي (أو ما يسمى في مجالنا التداولي الإسلامي بـ"السياسة الشرعية") يقول المسيري: القرآن الكريم لا يتضمن آليات سياسية مفصلة أو مفروضة يجب على المسلم الالتزام ا. فالقرآن يمنحنا قيماً لنظام سياسي: العدل، والكرامة، والمساواة، والحرية، لكنه لا يفرض آليات سياسية معينة على البشر، لأن النظم السياسية قابلة للتغيير بمرور الوقت."[٣] لأجل ذلك؛ فإن المسيري مؤمن بالديمقراطية كآلية سياسية ناجعة تعالج كثيراً من المشكلات والآفات. ولا يرى مصادمة بين الديمقراطية والدين باعتبار الدين لم يأتِ بتصور واضح لآليات وتفصيلات الحكم. واقتباس الديمقراطية من الحضارة الغربية ليس منقصة بل هذا داخل في الاستفادة من كل ما من شأنه علاج مشكلاتنا بغض النظر عن مصدره. شريطة تكييف هذا الاجتهاد، وتطوير هذا الاقتباس ليكون ملائماً لمحيطنا العربي الإسلامي، وخلفيتنا الثقافية والدينية.

والمسيري ليس بدعاً في هذا، بل ثمّة اجتهادات وكتابات متعددة، تبنت هذه النظرة وقالت ا، حيث يؤكد دعاة هذا الرأي على أن المقابلة بين الشورى والديمقراطية مقابلة غير صحيحة، فالشورى قيمة مطلقة، لا تشتمل على آليات ومحددات واضحة، ولذا تعددت تجار ا التاريخية وتفاوتت، فمن واجبنا الأخذ بكل ما من شأنه ترسيخ قيم العدل، وتثبيت دعائم الشورى للوصول للحكم الإسلامي الرشيد، أياً كانت الطريقة المتبعة في ذلك.[٤] وعن هذا يقول الدكتور محمد عمارة: "إن الشورى مبدأ إسلامي، وفريضة إسلامية ثابتة،

---

[1] من كلام محمد عبدالجبار في كتاب الديمقراطية بين العلمانية والإسلام لعبدالرزاق عيد ومحمد عبدالجبار (بالاشتراك) ص١٨٩-١٩٠

[2] حوارات مع المسيري ١٠١/٣

[3] انظر بحث جواد الشقوري "المستوى المعرفي في قراءة النص الديني : في مقاربة عبدالوهاب المسيري" ص٣٩٢ ضمن "المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"

[4] انظر كلام سعد الدين عثماني في كتابه : "الدين والسياسة : تمييز لا فصل" ص٣٨-٣٩

ووضع إلهي خالد، والنظام المحقق لهذه الشورى وضع بشري متطور. وليكون نظام الشورى إسلاميا، لابد وأن يكون كافلا لتحقيق المبدأ الإلهي فيها. والعدل في الحكم بين الناس مبدأ إلهي ثابت، جاء به القرآن وبينته السنة النبوية، فهو وضع إلهي خالد، والنظام القضائي الذي يحقق هذا العدل، وضع بشري متطور، وحتى يكون هذا النظام إسلاميا، لابد أن يكون وافيا بتحقيق المبدأ الإلهي، وتجسيد مقاصده."[١] فالمقصود هنا هو التمييز بين ما هو من كليات الشريعة الثابتة وأحكامها التفصيلية المنصوص عليها من جهة، وبين ما هو قابل للاجتهاد حسب التطور البشري، فالأول لا يقبل تبديلاً ولا تأويلاً، فيما الثاني محل بحث ونظر.

يقول الأستاذ المستشار طارق البشري كلاماً نفيساً نصه : "قد نجد تشابهاً في التفاصيل بين نظام يقوم على أسس علمانية ووضعية، وبين نظام يقوم على أسس إسلامية، ولكن هذا التشابه يقوم في المفردات والنثريات، ويبقى الخلاف في الرؤية العامة الحاكمة، من حيث الأهداف العامة التي يسعى إليها المجتمع، وتصوره لفكرة المصلحة العامة، ومعنى التقدم والنهوض حسبما هو متعارف عليه. والخلاف في هذه النواحي يرتب فروقاً في كيفية توظيف المفردات والنثريات وترتيب علاقاتها بعضها ببعض وكيفية صياغة المعنى العام منها."[٢] والمسيري دائم التأكيد على أن التشابه في بعض التفاصيل الإجرائية التقنية ليس مؤثراً، بل المؤثر والهام – كما أكّد البشري – هو الرؤية العامة الحاكمة.

والمقصود من ذلك كله، أنه لا يوجد "مانع شرعي من الأخذ بكل ما يدرأ المفاسد ويحقق المصالح في أي شأن من شئون الدولة ما دام لا يتعدى حدود الشريعة ولا يخرج عن قوانينها العامة."[٣] بل ذلك عائد لعظمة الشريعة وكونها الرسالة الخاتمة لكل الأديان. ولا يعيب المسلمين أبداً أنْ يأخذوا من غيرهم من الأمم ما علموا صلاحه ونفعه، وملائمته لهم، مع كونه غير مضاد للدين، ولا مناقضاً لأحكامه، وقد حفر المسلمون الخندق في الحرب ولم يكن لهم به علم، ودونوا الدواوين، وما كانوا لها عارفين.

لكن يلزمنا التنبيه إلى أن موقف المسيري من الديمقراطية ليس بسيطاً بهذا الشكل، فللمسيري انتقاداته وتحفظاته على بعض صور الديمقراطية وإجراءاتها. فهو يقترح حتى عدم التوقف عند لفظ المصلح "الديمقراطية"، ويدعو للاستعاضة عنه بأي عبارة أخرى. ويكتب المسيري

---

[1] سقوط الغلو العلماني لمحمد عمارة ص١٤١

[2] من كتاب في المسألة الإسلامية المعاصرة: الحوار الإسلامي العلماني لطارق البشري ص٣٤

[3] السياسة الشرعية لعبدالوهاب خلّاف ص٢١

مثلاً في كتابه "دراسات معرفية" مبحثاً أسماه "وهم الديمقراطية" فرق فيه بين نموذجين للديمقراطية، أحدهما مثالي، والآخر فعال يطبق على الأرض. فالأول هو المطلوب المرجو، فيما الثاني (كالنموذج الديمقراطي الأمريكي وقد أفاض المسيري في نقده) يشتمل على ثغرات حقيقية أبرزها كون الديمقراطية مبنية على جماعات الضغط المؤثرة بالمال والدعاية والإعلان والسياسة وغير ذلك. مما يعني عدم وجود فرص متكافئة لجميع الناخبين أو المرشحين. ويلخص المسيري أزمة الديمقراطية في التطبيق بما يسميه بمشكلة المرجعية النهائية : "أي مجموعة القيم التي تحكم الإجراءات الديمقراطية ذاتها"[1] حيث تقرر الأغلبية البسيطة جدا، ولو بفارق ضئيل، كل شئ. فالعبرة بالعدد فقط دون أي مرجعية معرفية أو أخلاقية أخرى. ويسمي المسيري هذه الديمقراطية بالديمقراطية الإمبريقية، أو الديمقراطية المنفصلة عن القيمة. وفي ذات السياق ينتقد المسيري هذه الديمقراطية ويحملها تبعات وصول النازيين للحكم في ألمانيا، حيث انتخبوا بطريقة ديمقراطية، ووصلوا عبر صناديق الاقتراع. يقول المسيري : "لكل هذا، فثمة ضرورة لإعادة تعريف الديمقراطية. فيجب ابتداءً أن نميز بين الإجراءات الديمقراطية والمثل الأعلى الديمقراطي."[2] وقد اقترح المسيري عدداً من الخطوات لإصلاح النموذج الديمقراطي الفعال أو المطبق. مثل : توفير المعلومات الكاملة لكل مواطن، لضمان حد أدنى من تكافؤ الفرص، وإدارة المعركة الانتخابية بشفافية، وتقليم أظافر الدولة ببيروقراطيتها التعليمية والإدارية عن طريق توسيع مجال القطاع الثالث (المجتمع المدني). ومن أهم الخطوات ضرورة التأكيد على أن الديمقراطية ليست هي رأي الأغلبية وحسب، بل لابد أنْ تكون هناك ضوابط لحفظ الحقوق المدنية والدينية والثقافية. وهذه الخطوات في ظني هامة للغاية وتزيل كثيراً من المخاوف، وتعالج كثيراً من الهواجس، خاصة ما يتعلق بحفظ الحقوق الدينية والثقافية. وما أراد المسيري قوله يتلخص بأننا بإمكاننا البحث عن النموذج الذي يناسبنا، والإفادة مما قدمته تجارب الأمم الأخرى دون انسلاخ من ديننا وأخلاقنا. ثم أكّد المسيري على أهمية النقد الاشتراكي للنموذج الديمقراطي الرأسمالي نظراً للخلفية الإنسانية والأخلاقية التي صدر عنها هذا النقد في الغالب. ثم ختم المسيري رؤيته مؤكداً على ضرورة الديمقراطية – وفق الملحوظات التي قدمها – وأن النقد لا يعني الرفض، وإنما يعني نموذجاً مناسباً ملائماً. غير أن موقف المسيري من الديمقراطية مرتبط بقبوله للعلمانية الجزئية المخالفة لشمولية الدين وعالمية الإسلام. ورغم تحفظاته على النموذج الديمقراطي إلا أنه في نهاية الأمر يقبل بِهِ ويرتضيه ويوافق عليه. مع ما ينطوي عليه هذا

---

[1] دراسات معرفية للمسيري ص٢١٧

[2] المرجع السابق ص٢١٨

النموذج من مخالفات وآليات تصادم روح الشريعة وما فيها من تسليم لرب العالمين. ومن أعمقِ إشكالياتِ الديمقراطية إسنادها سلطةَ التشريع للبشر، هذا من حيث أصلها، وفي هذا ما فيه من مخالفة لحاكمية الشرع واستعلاء الإسلام، إذْ التشريع حق لله عز وجل لا يجوز إسناده للبشر. فالله أوجب في كثيرٍ من آياته تحكيم شريعتِهِ والصدور عنها، وقد نفى الله الإيمان عمن لم يحكّموا رسوله صلى الله عليه وسلم فيما شجر بينهم. فجعلُ السيادةِ المطلقة للبشر كفر صريح وردةٌ لا مرية فيها. قال الألوسي رحمه الله : "لا ينبغي التوقف في تكفير من يستحسن ما هو بين المخالفة للشرع، ويقدمه على الأحكامِ الشرعيةِ متنقصاً له بهِ"[1].

أما مبدأ الأغلبية المعمول به في النظمِ الديمقراطية باختلافها في حال اختلاف الرغبات فالشريعة لم تأتِ بمعارضتِهِ في الترجيح أثناء الاختلاف حول من يراد إسناد الولاية إليه. فقد ثبت أن عمر قال لصهيب رضي الله عنهما : "صل بالناس ثلاثة أيام، وأدخِلْ علياً وعثمانَ والزبير وسعداً، وعبدالرحمن بن عوف، وطلحة إن قدم، وأحضر عبدالله بن عمر ولا شيء له من الأمر، وقم على رؤوسهم، فإنْ اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد فاضرب رأسه بالسيف، وإنْ اتفق أربعة وأبى اثنان فاضرب رأسيهما، فإنْ رضي ثلاثة منهم رجلاً وثلاثة رجلاً فحكّم عبدالله بن عمر، فأي الفريقين حكم له اختاروا رجلاً منهم، فإنْ لم يرضوا يرضوا بحكم عبدالله بن عمر فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم، واقتلوا الباقين إنْ غبوا عما اجتمع عليه الناس"[2]. غير أن مبدأ الديمقراطية في التسوية بين الأصوات مشكل، حيثُ يستوي صوت العالم والجاهل والأمين والخائن والعدل مع غير العدل، وهذا ليس من الفطنة والسياسة في شيء، إذْ الكثرة ليست معياراً للأفضلية دائماً. ومن مساوىء الديمقراطية الغربية أ ا تطرح فكرة المساواة أمام وظائف الدولة، هكذا بإطلاقٍ دون تمييز. والصواب أن الوظائف على نوعين، ثمة وظائف يكون معنى الولاية فيها ظاهراً كالإمارة والوزارة والقضاء وهذه ليست حقاً للأفراد على الدولة، وإنما تعهد ا الدولة لمن تأنس فيهم صلاحاً. أما الوظائف التي يكون معنى الإجارة فيها أظهر، فهذه لا بأس بمن طلبها، فالطالب لها يعرض جهده وخدماته للإيجار. ومن المؤسف أن كثيراً من الباحثين اليوم صاروا يعدون أي نقدٍ أو كشفٍ لعيوب الديمقراطية مناهضة للعدالة وتماهياً مع الاستبداد والظلم، وهذا إجحاف، فالديمقراطية ليست مساوية للعدل، بل هي نموذج للحكم وإدارة البلاد اشتمل على خطايا وسلبيات متعددة، وقد عرف المسلمون دولة العدل دون أنْ يعرفوا النموذج الديمقراطي، بل أن يظهر بتطبيقاته وصوره المتعددة في العصر الحديث. ثم

---

[1] روح المعاني للألوسي ٣٧٦/٢٠

[2] تاريخ الطبري ٢٢٩/٤

إن الغربيين أنفسهم قدموا بحوثاً ودراسات في نقـد الديمقراطيـة وبيـان مـشاكلها[1]. فـإذا مـا عدنا لليونان حيثُ بدأ وتشكّل النموذج الديمقراطي، فإننـا سـنجد أفلاطـون نفـسه يعـارض الحكم الديمقراطي ويصفه بأنه نظام غير أخلاقي بل وجرده من وصـف النظـام الـسياسي علـى أساس أن الحرية الكاملة التي يقوم عليها قادت إلى حالة من الفوضى والغرور[2].

أما ما يفعله البعض من ربط مصطلح الديمقراطية بالإسلام، فهذا خطـأ علمـي شـرعي معـرفي وهو نوع من الاستلاب الحضاري دون شك. فالحرية في ظل الديمقراطيـة تختلـف جـذرياً عـن الحرية في ظل الإسلام، فالحرية في ظلال الإسلام قائمة على الحـق الـذي أعطـاه الله للإنـسان، أما الحرية في الديمقراطية فهي حرية بلا إيمـان، حريـة حيوانيـة أقـرب إلى الفوضـى والهيـاج. تأمل معي هنا هذا النقل عن فؤاد زكريا إذْ يقـول في كتابـه (الـصحوة الإسـلامية في ميـزان العقل) : "إن النظام الديمقراطي مبني أساساً على قيم فرديـة علـى الـرغم مـن المظهـر الـبراق الذي يتخذه هذا النظام حين يؤكد أنه المدافع عن الحريـة الفرديـة، وحقـوق التعـبير والكـلام إلى آخر هذه الحريات الليبرالية المعروفة الـتي يتخـذها الموافقـون علـى هـذا النظـام محـوراً لدعايتهم، وعلى الرغمِ من هذا كله فإن الحرية التي يـدافع عنـها هـذا النظـام هـي في واقـع الأمر حرية استغلال الضعيف، وكل ما عدا ذلك مـن حريـات تظـل ذات طـابع شـكلي"[3].

ومن عيوبِ الديمقراطية الغربية المعاصرة أ ا انتقلـت عمليـاً مـن حكـم الأغلبيـة إلى اسـتبداد الأغلبية فرغم ادعاء الغرب عدم التمييز على أساس الـدينِ أو الجـنسِ وعـدم الانتقـاص مـن حقوق الأقليات فإن الواقع مخالف لهذه الشعارات، ففي إسبانيا مثلاً يمنـع الدسـتور علـى غـير الكاثوليك الانتخاب، وفي إنجلترا مـا زالـت بعـض الوظـائف محـصورة في أتبـاع الكنيـسة الأنجليكانية ومن ذلك رئيس القضاة وعمـداء الكليـات. أضـف لـذلك أنـه وباسـم هـذه الديمقراطية احتل الغرب شعوباً واستعبد بشراً كثيراً، وتحت عنـاوين الديمقراطيـة البراقـة نهبـت أمم وأبيد خلق كثير !

وبعد هذا النقد للنموذج الديمقراطي ننتقل الآن للحـديث عـن المحـور الثـاني، وهـو عمليـة الفصل بين الدين والسياسة، أو الدين والدولة، ماذا يقصد المسيري بالفـصل؟ مـا حـدود هـذا الفصل؟ هل ينطلق المسيري من خلفية شرعية تبيح الفصل بـين الـديني والـسياسي؟ مـا الـذي يمنع الفصل الجزئي من أن ينتقل إلى قطيعة كاملة بين الدين والدولة؟

---

[1] راجع بحثاً للدكتور عبدالعزيز صقر حول النقد الغربي للفكرة الديمقراطية :
http://www.albayan.co.uk/Files/articleimages/takrir/4-1-1.pdf

[2] انظر البحث السابق.

[3] الصحوة الإسلامية في ميزان العقل لفؤاد زكريا ص٥٧

المبحث الثاني: العلاقة بين الدين والدولة.

بعد أنْ عرفنا عناية الإسلام بالشأن السياسي، وأن الدولة وجدت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبه، حيث لم يكن التدبير السياسي غريباً عن الإسلام. يلزمنا الآن الوقوف على أهم نقطة في هذا البحث، والمتعلقة بمعنى الفصل بين الدين والدولة في خطاب المسيري. وهل يتفاوت الفصل بين الديني والسياسي في خطابات ورؤى العلمانيين، أو من كتب حول العلمانية بشكل عام. ولكن لابد قبل ذلك أن ندرك أن ما مر بنا قبل قليل، من حديث عن وجود مجال كبير للاجتهاد البشري في مسائل السياسة الشرعية = كان مدخلاً للقول بأن ثمّة فصلاً أو تمييزاً بين الديني والسياسي في الإسلام، عند كثير من الباحثين في هذا الموضوع.

ثمّة مقولة سائدة لدى كثيرٍ من الدارسين، خاصة المستشرقين منهم، ومن تأثر بهم، تتلخص بأن الإسلام (خلافاً للنصرانية) لم يعرف الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية. وجورج طرابيشي يرفض إطلاق برنارد لويس لهذه المقولة، مؤكداً على وجود قدرٍ من الفصل بين السلطتين في الإسلام.[1]

فيما يذهب برهان غليون إلى أن العلمانية لم تطرح من قبل في الفكر العربي الإسلامي "لأن الإسلام الديني كان هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكّد عليه وشرع له، منذ أن جعل

[1] هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية لطرابيشي حاشية ص٢٠

الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحي في العالم، وأعطى للعقل منذ ذلك الوقت، الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة."[1] ونرى هنا الخلط الكبير الذي يمارسه غليون، حين يسوي بين تأسيس الإسلام للحيز المدني، وبين تضخيمه (هو) لدور العقل، وإلغاء مهمة الوحي والرسالة وكأن انقطاع الوحي من السماء يعني انتهاء وظيفته كمصدر للإصلاح والتشريع. وهي فكرة مناقضة لجوهر الدين الإسلامي، أضف إلى ذلك التزييف الذي اعتمده غليون حين جعل خاتمية الدين الإسلامي للرسالات مستنداً لإلغاء الوحي والتقليل من شرع الله المنزّل. فيما الحقيقة ناطقة بأن عظمة هذا الدين الإسلامي راجعة في بعض جوانبها لكونه ديناً خاتماً، حيثُ نسخت الشرائع السابقة وبقي دين الله محروساً محفوظاً إلى قيام الساعة، وظل الذكر الحكيم مصدراً أبدياً للتشريع لا ينضب. ويتمادى برهان غليون في مزاعمه في الربط بين العلمنة والدين الإسلامي قائلاً : إن العلمانية كموقف فلسفي من الوجود وكتطور في بنية الوعي البشري ليست غريبة عن الوعي الإسلامي، لكنها تعرضت ولا تزال تتعرض إلى كثير من التشويش والخلط.[2] وهنا يكشف غليون بجلاء، عن جهل فاضح بحقيقة الدين. فالعلمانية بمعناها العميق والفلسفي القائم على إلغاء المعرفة الدينية، وتحييد الوحي، بل محاربته، واعتماد المناهج المادية سبيلاً أوحداً للتغيير والإصلاح = لا تلتقي مع الدين الإسلامي في شئ.

ولئن بدت محاولة غليون في الربط بين الإسلام والعلمنة مكشوفة، فإن أركون يمارس تكتيكه المراوغ فيقول : "الإسلام لم يعرف أبداً في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن العلمنة لم تعش حياتياً أو لم تعرف في بيئات الإسلام."[3] ويقول كذلك : "ينبغي أن نتجنب خطأ شائعاً ومنتشراً جداً في الأدبيات الاستشراقية، وعند المسلمين على السواء، والذي يقول بأن الإسلام لم يعرف أبداً في تاريخه التفريق ما بين الزمني والروحي...[إلى أنْ قال]...لقد وجِدت سابقاً في المجتمعات المدعوة إسلامية تجارب معمقة يمكن لنا أن نصفها بالعلمانية. لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعي الواضح بذاتيتها، ولم تلق في يومٍ من الأيام لها تنظيراً."[4] والنتيجة بحسب أركون : أن العلمنة بمعناها العميق كانت موجودة في الإسلام، والإسلام لم يصادم هذا أو يعارضه، لكن مستوى الوعي (فقط) بهذه التجارب العلمانية لم يكن موجوداً !

[1] كتاب نقد السياسة : الدولة والدين لبرهان غليون ص٣٤١

[2] المرجع السابق ص٣٧٥

[3] تاريخية الفكر العربي الإسلامي لأركون ص٢٧٧

[4] المرجع السابق ص٢٨٠ "بتصرفٍ يسير"

وعلى كل، فإن دأب كثير من العلمانيين كان ولا يزال، البحث عن ما يسمونه بجذور علمانية في التراث أو التاريخ الإسلامي. مع ما يرافق بحثهم ذلك، من تكلّفٍ وتضخيمٍ، كاعتمادهم على العموميات من قبيل عبارة : "الفصل بين الديني والزمني". مع أن العلمانية تتجاوز مسألة الفصل بين الديني والزمني، إلى الرؤية الحاكمة لهذا الفصل. ومما استوقفني خلال بحثي كلام لأحد العلمانيين العرب يقيم فيه كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبدالرازق فيقول : "شأن كل الذين صاغوا رؤية في مجال السياسة في الإسلام، أو شغلهم البحث في موقف الإسلام من السلطة والدولة، انكفأ علي عبدالرازق إلى التجربة النبوية في دولة المدينة باحثاً فيها عما يوفر له جواباً عن المسألة. لكنه – شأن سابقيه ومجايليه ولاحقيه – كان يتناول المسألة تلك من موقع من يملك الجواب عنها سلفاً ويبحث عما يتوسل به من أسانيد لإقامة الدليل عليه. وإذ يفعل ذلك، مثلما فعل غيره، يدرك أن التجربة المرجعية تلك خزان هائل من المعطيات المتباينة يضع في حوزة أي طالب ما شاءه من المواد والمسوغات."[1] فعلي عبدالرازق كان يبحث في جملة التفصيلات والمواقف عن ما يدعم رأيه، مغفلاً كل شاهدٍ أو جزئية لا تدعم حجته، أو تقوي موقفه. ومن المعلوم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عاش حياةً طويلةً مركبة، اشتملت على تجارب متفاوتة خضعت لسياقات واعتبارات متعددة. ومن ضمن تلك التجارب التي عرفتها سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم أحياناً، لظروف معينة، مواقف وأفعال وأقوال صادرة من سيد الخلق صلى الله عليه وسلم فهم منها بعض الدراسين أن للعلمانية (=الفصل بين الديني والسياسي) جذوراً في الإسلام. ثم إن القول بوجود تمييز أو فصل بين الدين والسياسة يقره الإسلام متفاوت لدى كثير من الباحثين والدارسين، فثمة من يطالب بالفصل القاطع الكامل بين كل ما هو سياسي وديني، فيما يختار فريق آخر قدراً محدداً من التمييز (لا الفصل) بين الجانب الإجرئي البحث والدين، وبين هذين الرأيين آراء متفاوتة، ومناهج مضطربة.

وبالعموم، فقد طالب بعض العلمانيين العرب بضرورة الفصل التام بين الدين والسياسة، وزعموا أن ذاك هو الحل الناجع لكثير من المشكلات التي تعاني منها البلدان العربية. ومن هنا ندرك خطأ برهان غليون إذ يقول : "إن العلمانية نفسها لا تفترض، ولم تفترض في أي مكان، فصل الدين عن السياسة، أو المعارضة بين قيمهما. فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر عن شئ آخر غير معتقدات المجتمع وإيمانه...إنها [أي: العلمانية] التمييز بين مهام رجال الدين ومهام رجال الدولة، وهم جميعاً يخضعون من حيث المبدأ أو المفروض أنهم يخضعون

[1] العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين لعبدالإله بلقزيز ص١٣٦

في مجتمع سيد، للقيم ذا ا والأهداف والتربية والتكوين العام الجمـاعي والقـومي ذاتـه. أي أنـه فصل، (أي تحديد أيضاً) بين صلاحيات لا بين أنمـاط وقـيم عـيش."[1] والـصحيح (وهـو مـا يصدقه الواقع) أن هناك فئة من العلمانيين طالبت بفصل تـام بـين الـدين والـسياسة، ووجـود من سعى لتحقيق قدر من الفصل (أو التمييز) المحدود، لا يعني غياب الفئة الأولى.

وفي الحقيقة فإن فصل الدين الإسلامي عن الدولة أو السياسة بمعناهـا العـام، لا يعـني إلا أحـد أمرين : " أولهما أن تكون الدولـة بـلا ديـن، وثانيهمـا ألا يكـون للـدين سـلطان علـى الدولة."[2] والحالتان لا يقبل ما الدين، ولا شرع الله المـ ل. والمـراد هنـا، أن فكـرة الفـصل القاطع بين الدين والدولة لا مبرر لها إطلاقا في الإسـلام. وهـي محـسومة أساسـاً عنـد كـل المفكرين الإسلاميين فضلاً عن علماء الشريعة، وأربابِ المعرفة بالـدين ونـوازل الفقـه. يقـول فهمي هويدي : "هناك من يزعم أن تلك الدعوى [فصل الدين عن الدولـة] هـي بمثابـة تحييـد لدور الدين، وأن الفصل ليس أكثـر مـن فـك ارتبـاط بـين العقيـدة والـشريعة، ولا يعـد بالضرورة عملاً ضد الإسلام. لكنا نصارح هؤلاء وأولئك بـأن تلـك مقـولات زائفـة، زيـف الادعاء بأن نزع القلب عن الجسم يمكن أن يستهدف تحييـده، أو مجـرد فـك الارتبـاط بينـه وبين ذلك الجسم !"[3]

لكن بيت القصيدِ هنا، وأصل البحث يتلخص في سـؤال : إذا كـان الإسـلام يـرفض الفـصلَ التام بين الدين والسياسة، فهل يقبلُ بصيغةٍ من صيغ الفـصل الجزئـي الإجرائـي أو مـا يـسميه البعض بالتمييز بين الدين والسياسة ؟ يقول أحد الباحثين : "مـن الـضروري هنـا الإشـارة إلى أن الإسلام كمنظومة عقائدية وروحية يتضمن إشارات واضـحة تؤيـد التفريـق بـين المعتقـد وبين التدبير السياسي والاجتماعي والاقتـصادي للمجتمـع المـسلم. لكنـه يتـضمن كـذلك إشارات واضحة أخرى لا تقر بالتفريق بين المعتقد والممارسـة الـسياسية."[4] وفي الحقيقـة فـإن المسيري كان واضحاً – كما مر معنا في بداية هذا الفـصل – إذ رفـض الفـصل الكامـل بـين الديني والسياسي. ويحدد المسيري الفصل الذي يعنيـه بـين الـدين والدولـة في حيـز الأمـور التجريبية المادية فقط. يقول عن ذلك : "الفصل هنا بـين الـدين والـدنيا ينـصرف إلى تفـصيلة مادية محددة (تأبير النخل) ولا يمـس المرجعيـة النهائيـة الدينيـة المتجـاوزة لـسطح المـادة."[5]

---

[1] نقد السياسة : الدولة والدين لبرهان غليون ص٣٩٥

[2] انظر : التلازم والانفصال بين الدين والدولة وأثرهما في حياة الأمة لعبد الحميد مبارك رسالة ماجستير بجامعة الإمام مطبوعة على الآلة الكاتبة ٦٨٥/٢، وانظر كذلك الدين والدولة وتطبيق الشريعة للجابري ص٦٢

[3] تزييف الوعي لفهمي هويدي ص٥٥

[4] من كلام حميد لشهب انظر حواراً أجري معه ضمن كتاب العلمانية مفاهيم ملتبسة تحرير لحسن وريغ وأشرف عبدالقادر ص١١٤

[5] حوارات مع المسيري ١٠٩/٣

يشير المسيري هنا إلى الحديث الوارد في صحيح مسلم[1] وفيه : أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون . فقال " لو لم تفعلوا لصلح " قال فخرج شيصا . فمر بهم فقال " ما لنخلكم ؟ " قالوا : قلت كذا وكذا . قال " أنتم أعلم بأمر دنياكم. " . وهذا الحديث لا علاقة له بموضوع العلمنة من قريب أو بعيد. وقد درج كثير من الداعين للعلمانية على الاستدلال به، حتى قال العلامة المحدث أحمد شاكر – رحمه الله- "وهذا الحديث مما طنطن به ملحدو مصر، وصنائع أوربا فيها، من عبيد المستشرقين، وتلامذة المبشرين، فجعلوه أصلاً يحاجون به أهل السنة"[2]. فانطلق كثير من العلمانيين وأتباعهم من خلال هذه الحديث لرد السنة أو القول بأنها غير تشريعية ونحو ذلك وهذا مخالف لهدي أهل العلم وفهمهم للحديث. فقد بوب الغمام النووي على هذا الحديث بقوله : "باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دونَ ما ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي" وقالَ في شرحهِ : "قال العلماء : قوله صلى الله عليه وسلم "من رأي" أي في أمر الدنيا ومعايشها لا على سبيل التشريع، فأما ما قاله باجتهاده ورآه شرعاً يجب العمل به، وليس إبار النخل من هذا النوع، بل من النوع المذكور قبله"[3]. فها هو العلماني جورج طرابيشي يرى أن حديث تأبير النخل ونصوصاً أخرى أدل على وجود فصل بين الزمني والروحي من القولة الإنجيلية المشتهرة ا(أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله). فالقولة لم تشتهر إلا بعد أن اكتشفت أوروبا مبدأ العلمانية، وهي في نهاية المطاف متعلقة (فقط) بمشروعية دفع الجزية من قبل يهود فلسطين لقيصر روما.[4] ويعلّق محمد الشريف على الاستشهاد بحديث "تأبير النخل" على جواز العلمنة في الإسلام قائلاً :- "ليس المراد بذلك كل أمر متعلق بالدنيا، لأنه قد جاءت نصوص شرعية كثيرة في أمور الدنيا، وقد تعلّق بها الخطاب الشرعي أمراً ونهياً، فكانت بذلك موكولة إلى الشرع يبين حلالها وحرامها وما يصح منها وما لا يصح إلى غير ذلك من تفاصيلها المطلوبة...والنظام السياسي وتفاصيله قد تعلق به الخطاب الشرعي أمراً ونهياً وتخييراً، فكان بذلك من النوع الموكول إلى الشرع يبين أحكامه وتفاصيله."[5] ثم إنْ هذه المساحة في التشريع الإسلامي، الخاضعة للخبرة البشرية، ولم يرد بخصوص شأنها حلالٌ أو حرام تعرف في الإسلام باسم المباح، أو المسكوت عنه في

[1] انظر : صحيح مسلم حديث رقم : ٢٣٦٣، من رواية أنس بن مالك رضي الله عنه.
[2] انظر تعليقه على الحديث في مسند الإمام أحمد ٣٦٤/٢-٣٦٥
[3] شرح النووي على صحيح مسلم ١١٦/١٥
[4] انظر هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية لطرابيشي ص٢١
[5] حطيم الصنم العلماني لمحمد شاكر الشريف ص١٤٥

الشريعة. والمباح حكم تكليفي شرعي، له ضوابطه ومحدداته، وليس باباً مفتوحاً لعلمنة الدين.

ثم إن المباح مع كونه مباح الأصل إلا إنه حكم شرعي مضبوط بالشرع محدد به. فقد يحتف به من القرائن والأحوال ما يصيره واجباً أو محرماً أو مندوباً أو مكروهاً. يقول الزركشي عن تغير حكم المباح تبعاً لمتعلقاته :- "حكم المباح يتغير بمراعاة غيره فيصير واجبا إذا كان في تركه الهلاك، ويصير محرما إذا كان في فعله فوات فريضة أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء ويصير مكروها إذا اقترنت به نية مكروه ويصير مندوباً إذا قُصد به العون على الطاعة."[1] فالعبد يلاحظُ الشريعة ويراقب الله في كل ما يفعل ويذر. إذ المباح قد يصير واجباً أو محرما أو مكروها أو مندوباً. والمسلمون قد انعقد إجماعهم "على أن ناذر تركِ المباحِ لا يلزمه الوفاء بنذره، بأن يترك ذلك المباح...وفي الحديث : "أن رجلاً نذر أن يصوم قائماً، ولا يستظلّ، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجلس، وأن يستظل ويتم صومه."[2] قال مالك : أمره عليه السلام أن يتم ما كان لله طاعة، ويترك ما كان لله معصية، فجعل نذر ترك المباح معصية كما ترى."[3] والمقصود أن المباح - كما يقول الشاطبي - "كغيره من الأفعال له أركان، وشروط، وموانع، ولواحق تراعى..."[4] وللشاطبي عناية كبيرة بإيضاح هذه الفكرة إذ يؤكد باستمرار على أن قد يتعلق بالمباح "في سوابقه أو لواحقه أو قرائنه ما يصير به غير مباح، كالمال إذا لم تؤد زكاته، والخيل إذا ربطها تعفّفاً، ولكن نسي حق الله في رقابها، وما أشبه ذلك."[5] ثم فصل – رحمه الله - في حكم المباح بحسب الكلية والجزئية، حيث يذهب إلى أن المباح يكون مباحا بالجزء مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب ومباحا بالجزء، منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع، ثم عدد أمثلة مضروبة لكل قسم من هذه الأقسام.[6]

ونخلص من هذا إلى أن الاستدلال بحديث تأبير النخل، لا علاقة له إطلاقا بما نحن بصدده من كلامٍ حول فصل الدين عن الدولة أو السياسة، ولا حجة فيه رغم كثرة الاستشهاد بهذا النص. فالشريعة الإسلامية بأحكامها التكليفية الخمسة تغطّي كل مناحي الحياة، وما لم يرد

---

[1] البحر المحيط للزركشي ٢٧٥/١

[2] الحديث في صحيح البخاري من رواية عبد الله بن عباس –رضي الله عنهما- برقم (٦٧٠٤)

[3] الموافقات للشاطبي ١٧٣/١ بتصرف يسير، وانظر الاعتصام له ٥٨/١

[4] المرجع السابق ١٨١/١

[5] المرجع السابق ١٧٩/١

[6] المرجع السابق ٢٠٦/١-٢١٠

فيه حكم شرعي مباشر فهو داخل في دائرة المباح التي تخضع للتجربة البشرية، والاجتهادات الدنيوية شريطة الالتزام بالإطار العام للشريعة، والخضوع لمنارها وأعلامها.

والمسيري يربط العلمانية الجزئية بعهد الرسول صلى الله عليه وسلم، ويصفها بأنها غير سلبية[١]، ويؤكد على أن حالة الفصل بين الدين والدولة في ظل الخلافة الإسلامية تزايدت مع تزايد الفتوحات واتساع جغرافية الدولة، وتعاظم تركيبيتها[٢]. وواضح هنا أن المسيري يقصد ما حدده سابقاً من فصل إجرائي بين الدين والسياسة بمعناها المحدد لا المطلق. يقول عن ذلك في موضع آخر : "إذا كانت العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة، أي عن عالم السياسة والاقتصاد (بالمعنى الفني والإجرائي المتخصص) وحسب، وليس فصل القيم الأخلاقية والإنسانية والدينية عن مجمل حياة الإنسان، فلا يوجد بالنسبة إلي مشكلة أنا المسلم. فأنا لا أحب أن أرى مجموعة من المشايخ أوالقساوسة يسيرون في طرقات وزارة الدفاع ويجلسون في لجان تناقش نوعية السلاح الذي ستستخدمه القوات المسلحة...[إلى أنْ قال]...ولكن إذا كانت القضية المطروحة تتطلب استخدام معايير أخلاقية وقومية، وليس مجرد الخبرة الفنية، فالأمر جد مختلف."[٣] ويشكل علي هنا إصرار المسيري على تسمية هذه الصورة في العلاقة بين الدين والسياسة بالعلمانية. فمن عرف العلمانية بوصفها : فصلاً للكنيسة عن الدولة، أو فصلاً للدين عن الدولة لم يرد هذا المعنى إطلاقا. فهذا المعنى لا يحتاج لتقرير ولا لشرح أو إثبات، فلا أحد يدعو إلى هيمنة المشايخ على كل صغير وكبير في الدولة، ولم يتخوف من هذا أحد. بل إن الدولة الإسلامية على مر تاريخها استعانت في قضاء حوائجها وتسيير بعض أمورها الإجرائية الفنية (كالطب والصناعة والعمارة وغير ذلك) بأهل المعرفة والأمانة من غير المسلمين فكيف بغيرهم. أرى المسيري هنا يتكلف لتقرير معنى خاص به حول العلمنة، ثم يتكلف أكثر لتحديد سمات ما يسميه بالعلمانية الجزئية. والمسيري كذلك يظهر هنا خللاً في فهم مسألة غياب الكهنوتية أو الحصرية في الإسلام إذ يضع المشايخ مع القساوسة في سياق الخوف على مدنية الدولة، وسنناقش هذا بالتفصيل في المبحث القادم.

---

[1] من حوار مع المسيري ص٢٦٢ منشور ضمن كتاب مأزق الديانات وأزمة العلمانية لحسين نصر الله

[2] العلمانية للمسيري ١٨/١

[3] حوارات مع المسيري ١٤٠/٢

فالمسيري مرتبك للغاية في تحديد هذا الفصل وتوضيحه، وهو كما يقول أحد الدارسين لأفكاره : ربما يقر الفصل بين السلطتين السياسية والدينية إلا أنه يتحفظ على كيفية هذا الفصل.[١]

وفي سياق استدلال المسيري على وجود فصل بين الديني والزمني، أو وجود مسافة بين الدين والدولة، يورد– بعد استدلاله بحديث تأبير النخل – ما جاء من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبيل غزوة بدر نزلَ منزلاً، فأشار عليه أحد الصحابة بتغيير منزله، وقال : "ما هذا بمنزلٍ يا رسول الله" فنزلَ رسول الله صلى الله عليه على رأي الصحابي[٢]. مما يعني أن اجتهادات الرسول صلى الله عليه وسلم المتعلقة بالأمور الدنيوية المحضة (كالرأي السياسي العسكري هنا والاقتصادي كما في حديث تأبير النخل) ليست ديناً متبعاً، وشرعاً منزلاً يلزمنا الاقتداء به. ومن خلال رصدي لخطاب المسيري الذي سعى في ثناياه للبرهنة على وجود قدر من الفصل بين الديني والسياسي في الإسلام = تبين لي قصور رؤية المسيري حول العلمنة إذا ما قورنت ببعض الرؤى الأخرى. وهذا عائد في غالبه لأمرين :

١- تركيز المسيري على نقد وتفكيك بنية العلمانية الشاملة، وقلة كلامه في العلمانية الجزئية.

٢- ضعف المرجعية الشرعية لدى المسيري، وغياب الخلفية الجيدة في الاطلاع على التراث الإسلامي خاصةً علم أصول الفقه.

وقد وقفت على رأيٍ في العلمنة يقترب كثيراً من رؤية المسيري المتعلقة بالعلمانية الجزئية، ينطلق صاحب هذا الرأي فيه بزعمِهِ من التراث ونصوص الشريعة. فقد قدم سعد الدين العثماني تمييزاً بين مستويات مختلفة من العلمنة. حيث يذهب العثماني إلى أن العلمانية ليست شيئاً واحداً فـ"هناك علمانية متطرفة ضد الدين ، تريد إقصاءه فعلا من الحياة ، وهناك علمانية تعني تسيير المجالات الدنيوية انطلاقا من الموضوعية والبراغماتية ، وهذا النوع له وجود معين في الإسلام."[٣] فالعثماني يطلق على العلمانية الثانية التي يرى لها وجوداً معتبراً

---

[1] من بحث "العلمانية بين المسيري وحسن حنفي" لمحمد السيد طه المتولي ص ٦٣١ ضمن القرص المدمج مع كتاب "المسيري في عيون أصدقاءه ونقاده".

[2] تاريخ الطبري ٥٣٧/٢

[3] جزء من المناظرة التي جرت بين العثماني ومحمد جسوس عضو المكتب السياسي لحزب الاتحاد الاشتراكي المغربي على القناة المغربية الثانية، ونقلت نصها الكامل جريدة الأحداث المغربية في عددها (١٤٩٢) بعنوان : "الحركات الإسلامية في المشهد السياسي " وقد أشار العثماني في كتابه (الدين والسياسة :تمييز لا فصل) ص٨٣ إلى أن للعلمانية إطلاقات مختلفة. وراجع على الرابط أدناه مقالة

في الإسلام وصف البراغماتية، وهو ذات الإطـلاق الـذي يرتـضيه المـسيري. فهـي علمانيـة إجرائية محدودة، وليست شاملة أو كلية. وسنناقش بالتفصيل رؤيـة العثمـاني للعلمنـة الجزئيـة السياسي، مما سيتيح لنا مجالاً أكبر لعقد رؤية مقارنة بـين فكرتـه وفكـرة المـسيري، ويختـصر علينا كثيراً من الجهد والوقت، مع ما في المعرفة المقارنة مـن عمـق، وكـشف لمـواطن الخلـل والضعف.

يطرح العثماني - وهو أستاذ في أصول الفقه، وأحد أبـرز وجـوه حـزب العدالـة والتنميـة في المغرب - كتاباً بعنوان : (الدين والسياسة تمييز لا فصل)، وقد بنى كتابـه علـى تتبـع الفـروق التي لاحظها علماء الأصول في الأفعـال الـصادرة عـن رسـول الله صـلى الله عليـه وسـلم، واعتمد بالذات على جهد الإمام القرافي – رحمـه الله – خاصـة في كتابـه (الإحكـام في تمييـز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام). ويقرر سعد الـدين العثمـاني في كتابـه هـذا – تبعاً لمن سبقه من علماء الأصول – أن التصرفات النبوية ليست مـن بـاب واحـد، ثم يقـسم (بناءً على ذلك) تصرفات الرسول صـلى الله عليـه وسـلم إلى أقـسام مترفعـة، وللعلمـاء في تقسيم تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم مناهج وتقـسيمات واعتبـارات مختلفـة، ولكـن العثماني ارتضى هذه القسمة :-

١- تصرفات تشريعية، وتنقسم إلى قسمين :-

أ- تصرفات تشريعية عامة، وهي على ضربين :-

١- التبليغ : كالتبليغ بالصلوات الخمس، وهو وحي محض.

٢- الفتيا : وإما أن تكون وحيا، أو اجتهاداً من رسول الله على وفق الوحي.

ب- تصرفات تشريعية خاصة :- تـرتبط بزمـان أو مكـان محـدد، أو أحـوال أو أفراد مخصوصين، وهي ملزمة لمن توجهت لهم فقط، ولـيس لغيرهـم، وتـسمى خطاباً جزئياً أو تشريعاً جزئياً، وتندرج تحتها ثلاثة أقسام :-

- تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء.
- تصرفه صلى الله عليه وسلم بالإمامة، وهي تصرفاته بوصـفه إمامـاً للمـسلمين ورئيساً للدولة، وهذا القسم هو مدار البحث والنظـر، كمـا يقـرر العثمـاني،

للكاتب صالح خزانة في موقع هسبريس
http://hespress.com/?browser=view&EgyxpID=13394

حيث يقيم قواعد رؤيته للفصل بين الديني والسياسي من خلال تجذيره وتأصيله لتصرفات رسول الله صلى الله عليه وسلم السياسية.

- التصرفات أو التشريعات الخاصة وهي المشهورة لدى الفقهاء بقضايا الأعيان كرضاع الكبير مثلاً.

٢-تصرفات غير تشريعية صادرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يقصد ـا الاقتداء والاتباع :-

- التصرفات الجبلية : ما صدر منه صلى الله عليه وسلم وفق مقتضى الطبيعة البشرية المحضة.
- التصرفات العادية : ما صدر منه على وفق عادة أهله وقومه كهيئة اللباس وغير ذلك.
- التصرفات الدنيوية : وهي تصرفاته الخاضعة للخبرة والتجربة البشرية، كواقعة تأبير النخل فلا يتعلق ا تشريع خاص بل هي متروكة لمعارف الناس وتجار م، وقد أوضحنا الكلام على هذا عندما ناقشنا المسيري في استدلاله ذا الحديث.
- التصرفات الإرشادية : كإرشاده بريرة بمراجعة مغيث، وعدم استجابتها لشفاعته في ذلك.
- التصرفات الخاصة به صلى الله عليه وسلم : كزواجه بأكثر من أربع، ووصاله الصيام.

ثم راح العثماني يبني على تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة، تمييزه بين الديني والسياسي، وفق معنى محدد وخاص بالدين هنا، فذكر أن بين مقام الإمامة (والسياسة) وغيره من المقامات (كمقام النبوة والإفتاء والقضاء) فرقين هما :-
الأول : الإمام فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، بخلاف المفتي والقاضي. بل حتى مقام النبوة لا يلزم منه بالضرورة مقام الإمامة. وإذا ما عدنا لما قرره الإمام القرافي في كتابه سالف الذكر حين فرق بين هذه المقامات فقال على صيغة السائل ثم ا يب : "هل هناك فرق بين تصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفتيا وبين تصرفه بالقضاء ؟ وبين تصرفه بالإمامة؟ وما هو هذا الفرق إن وجِد ؟!

أما الفتيا فهي إخباره عن الله بما يجده في الأدلة، وتختلف الفتيا عن التبليغ الذي هو مقتضى الرسالة من حيث أن الرسالة هي أمر الله له بذلك التبليغ. فالفرق بينهما [أي : الفتيا والتبليغ] كالفرق بين المفتي والراوي وهذا ظاهر."[1]

ثم قال القرافي كلاماً نصه : "وأما تصرفه صلى الله عليه وسلم بالحكم [يعني القضاء] فهو مغاير للرسالة والفتيا لأن الفتيا والرسالة تبليغ محض واتباع صرف، والحكم إنشاء وإلزام من قبله صلى الله عليه وسلم بحسب ما يسنح من الأسباب والحجاج، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم :- "إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار."[2] وبعد كلامٍ طويل عاد فقال : "وأما تصرفه صلى الله عليه وسلم بالإمامة فهو وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء، لأن الإمام هو الذي فوضت له السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد الإصلاح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد، إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس."[3] ثم ذكر أن من رسل الله الذين أرسلوا بالبلاغ لم يطلب منهم غيره، يعني لم تطلب منهم سياسة أمور الناس الدنيوية. وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسل بالنبوة والحكم، كما كان لسليمان وغيره من المرسلين. ثم راح القرافي يميز ويفصل القولَ في آثار ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل الإمامة كإقامة الحدود وترتيب الجيوش وقتال البغاة وبين ما فعله حكماً وقضاءً كفسوخ الأنكحة والعقودِ والتمليك بالشفعة، وما فعله على جهة الفتيا والرسالة والتبليغ.[4] فالعثماني اعتمد كثيراً على ما قاله القرافي، مع وجود فكرة التمييز هذه عند غيره من علماء الأصول، إلا أن القرافي كان قد بسطَ القول فيها على وجهٍ لم يفعله غيره.

الثاني : الإمام يمتلك قوة التنفيذ، وتلك مرتبة لم يصل لها المفتي والقاضي مثلاً.

ثم شرع العثماني في بيان سمات التصرفات النبوية الصادرة من باب الإمامة، وهنا مربط الفرس، فمن خلال هذه السمات، يعرف – بحسب العثماني – ما صدر من رسول الله صلى الله عليه وسلم على جهة السياسة والإمامة من غيره :-

---

[1] ص٩٩ من كتاب الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي

[2] المرجع السابق ١٠٠، والحديث في صحيح البخاري من رواية أم سلمة هند بنت أمية بالأرقام التالية : ٢٦٨٠،٦٩٦٧،٧١٦٩، وفي صحيح مسلم أيضاً من روايتها كذلك برقم : ١٧١٣

[3] المرجع السابق ١٠٥

[4] المرجع السابق ص١٠٨، وانظر كذلك مناقشة محمد شاكر الشريف لتعليق محمد عمارة على كلام القرافي في تحطيم الصنم العلماني ص١٨١ إلى ١٨٨

أولاً : تصرفات تشريعية خاصة : فالتصرف من باب الإمامة ليس من باب التشريع العام، بل مندرج في إطار التشريع الخاص، فهي تصرفات جزئية مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة المجتمع، مخصوصة بظروفها ومكانها، وهي بناءً على ذلك ليست شرعاً ملزماً للأمة إلى يوم الدين، بل على الأئمة وولاة الأمور بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا يجمدوا عليها، وإنما عليهم أن يتبعوه في المنهج العام وأن يراعوا المصالح العامة التي راعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم زماناً ومكاناً وحالاً. ويقول العثماني في هذا السياق : "والجمود على تلك التصرفات النبوية على الرغم من قيام دواعي تغييرها خروج عن المراد الشرعي ومجافاة للسنة."[1] وضرب العثماني أمثلة على ذلك بإحياء موات الأرض، وأخذ سلب القتيل، فهي من وجهة نظره أحكام صادرة من باب الإمامة، ولها من التشريع معناه الخاص لا العام. وثمة إشكال بارز هنا لو سلّمنا للعثماني بصحة قسمته، وهو الاجتهاد في تحقيق المناط بالنسبة للأمثلة التي يطرحها، فهي محل خلاف فقهي أساساً.

ثانياً : تصرفات مرتبطة بالمصلحة العامة : فما صدر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من باب الإمامة مع كونه من باب التشريع الخاص لا العام، إلا أنه يلاحظ المصلحة العامة لا الخاصة، ومن أمثلة ذلك : نهيه صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ثم لمّا روجع في العام التالي قال : "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى فكلوا وتصدقوا وادخروا."[2] ولكن حصر العثماني المصلحة العامة في جوانبها الدنيوية (مع أهمية ذلك وتعلّق خطاب الشرع به) أمر يسترعي الانتباه. فالخطاب الشرعي المتعلق بحفظ المصالح الروحية والمعنوية والدينية أكثر وأقوى. ولا تعارض بين حفظ المصلحتين الدينية والدنيوية في الخطاب الشرعي، ولكن تقديم حفظ الدين على سائر المقاصد الضرورية الكبرى في الشريعة الإسلامية برهانٌ كافٍ للتنبيه على أن حفظ الدين وصيانته وحماية أهله، والذب عن شريعة الله تأتي كأوجب واجبات المنوطة بالإمام الشرعي النائب عن الأمة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.[3]

ثالثاً : تصرفات اجتهادية : فتصرفه باعتباره إماماً إنما يكون عن اجتهاده ورأيه صلى الله عليه وسلم الذي يمكن أن يصيب فيه أو يخطئ. واستدل جمع من الأصوليين على ذلك بأنه صلى الله عليه وسلم قد عوتب على بعض اجتهاداته كما حصل في أخذ الفدية من أسارى

---

[1] الدين والسياسة للعثماني ص١٩

[2] والحديث في صحيح مسلم من رواية عبدالله بن واقد السعدي رضي الله عنه برقم : ١٩٧١

[3] راجع حول هذه الفكرة ما كتبه أحد الكتاب من المغرب (لم يسم نفسه) تعليقاً على كلام العثماني، في موقع "بوابة الطرق الصوفية والحركات الإسلامية" على الرابط : http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&vi

بدر، وإذنه للمتخلفين عن غزوة تبوك. ومما يدل على أن تصرفاته بالإمامة كانت من اجتهاده صلى الله عليه وسلم مشاورته لأصحابه فيها. إذ لو كان مأموراً بالوحي في القضية التي استشارهم فيها لما استشارهم. وكان الصحابة رضوان الله عليهم يميزون بين وظيفته بوصفه مبلغاً عن الله، وبين تصرفاته بوصفه إماماً وقائداً للدولة، كما حصل في قصة منزله صلى الله عليه وسلم قبيل غزو بدر. وكرغبته صلى الله عليه وسلم في مصالحة غطفان عام الخندق على نصف ثمار المدينة على أن يرجعوا ويفارقوا الأحزاب، وما جرى من حوارٍ بينه وبين السعدين – رضي الله عنهما – في ذلك، ثم رجوعه عن رغبته تلك. ومن الأمثلة كذلك حادثة اعتراض عمر – رضي الله عنه – على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أراد رسول الله نحر بعض الإبل إذ أصاب جيش العسرة عطش ونصب كثير، فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قول عمر ورأيه، ودعا الله فأمطرت السماء. ومن الممكن أن يتعقب كلام العثماني هنا بما أشار له بعض الباحثين من أن حقيقة اجتهاده صلى الله عليه وسلم في الأمور السياسية ليس فصلاً للمجال الديني عن السياسي؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أخطأ في اجتهاده جاء الوحي بتنبيهه صلى الله عليه وسلم.

رابعاً : تصرفات في أمور غير دينية : يعني العثماني هنا أن من سمات تصرفات رسول الله بالإمامة أنها تصرفات دنيوية تجريبية محضة، خاضعة للنظر الدنيوي، ولا دخل للدين بمعناه الخاص فيها. ولما كانت هذه السمة أكثر السمات إشكالا، سعى العثماني لتأطيرها، وتحديدها، لدرجة وضعه عبارة "دينية" بين قوسين تمييزاً وتفريقاً بين معنيين لكلمة الدين. إذ يرد الدين بمعنيين في الخطاب الشرعي، فيراد منه أولاً جميع أوجه نشاط المسلم، إذ كل سكناتنا وحركاتنا بهذا المعنى دين ندين الله به ونحتسبه عنده، ويدخل في ذلك الممارسة السياسية، وعموم المعاملات، بل حتى نكاح الرجل لزوجته. ولكن المعنى الثاني للدين هو المراد هنا، فالدين يطلق (بمعناه الخاص) ويقصد به محض التعبد، وهو بهذا المعنى مقصور على الأمور العبادية كالصلاة والحج ونحوها، فيما يقابل العبادي العادي، مما لا يراد به محض التعبد. وقد أطال العثماني في نقل النصوص الدينية الدالّة (كما يرى) على هذا التمييز بين معنيين وإطلاقين، من إطلاقات الدين. منها مثلاً قوله صلى الله عليه وسلم : "إنْ كان من أمر دينكم فإلي، وإنْ كان من أمر دنياكم فشأنكم." ومن الشواهد : "اللهم أصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي..."، ومنها : "اللهم إني أسألك العافية في ديني ودنياي، وأهلي ومالي...". وأطال العثماني النفس في ذكر النصوص التي تعضد فكرته، ونقل نصوصاً مختلفة لعلماء الأصول، ومن كتب في باب السياسة الشرعية تثبت (حسب فهمه لها) قدراً من التمييز (لا الفصل التام) بين الدين بمعناه الخاص، وبين

الدنيا.[1] وهذا التمييز بين معنيين للدين خاص وعام، حاضر عند المسيري، فالمسيري يشير إلى أن الدين الإسلامي قابل للعلمنة فيما لو فهمنا (الدين) بوصفه شعائر تعبدية فقط، ولكن (الدين) بمعناه الشامل – عنده – يعني غياب العلمنة وبعدها عن الدين الإسلامي. لكن الصحيح – والله أعلم – أن الإمامة بمعناها الصحيح في السياسة الشرعية لا تقتصر على القيادة المادية أو السياسية المجردة أو المنفصلة عن الدين بل هي زعامة دينية، من حيثُ أن الحاكم المسلم راعٍ لحمى الدين، وحامٍ لمصالح الأمة المسلمة. "وعموما، الوعي باتساع دلالة الإمامة واشتمالها على الرئاسة الدينية والدنيوية كان عاما لدى السلف الصالح من علماء الأمة المتقدمين والمتأخرين، ولا أدل على ذلك من اشتراط فقهاء الأحكام السلطانية في المُقَدم للإمامة "العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل""[2]. فتصرفات الإمام في الأمور الدينية كثيرة كقتال أبي بكر لمانعي الزكاة، وما حفلَ به الفقه الإسلامي من وجوب أمر الإمام لتاركي الصلاة بأدائها، ويعاقب تاركها، بل يقاتل الطائفة الممتنعة عن القيام. ويقاتل من ترك الزكاة والصيام واستحل المحرمات كنكاح ذوات المحارم وغير ذلك. فهذا التصرف من الإمام هو تصرف ديني وبالمعنى الخاص للدين.

والخلاصة أن العثماني بناءً على رصده لسمات التصرفات الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بناءً على تمييزه بين الديني والدنيوي (السياسي تحديداً) قرر أن هناك مساحة متروكة للاجتهاد البشري الإنساني، في اختيار الأصلح والأوفق ضمن شروط الزمان والمكان، مع متابعة هدي النبي صلى الله عليه وسلم وفق قواعده العامة، وأطره الواسعة.

يقول العثماني : "وهكذا يتبين أن العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليس هو الفصل كما يذهب إلى ذلك البعض، وليس هو الوصل والتماهي كما يتصور آخرون، بل هو التمييز...فالدين حاضر في السياسة كمبادئ موجهة، وروح دافقة دافعة، وقوة للأمة جامعة، لكن الممارسة السياسية مستقلة عن أي سلطة باسم الدين أو سلطة دينية."[3]

وفيما يظهر لي أن علماء الأصول، وإنْ اختلفت عباراتهم في ذلك، أثبتوا تمييزاً بين مختلف التصرفات الصادرة عن سيد الخلق – صلى الله عليه وسلم -. وهم لاحظوا كذلك معنى مختلفاً فيما صدر عن رسول الله على وجه سياسة الدنيا. ولكن تسمية تلك التصرفات بالعلمنة، أو الزعم أنها نوع من الفصل بين الديني والزمني بإطلاق خطأ على الشريعة

---

[1] انظر : الدين والسياسة للعثماني من ص٨٦ إلى ص٩٢

[2] راجع المقالة النقدية التي سبق وأن أشرنا لها قريباً، في موقع "بوابة الطرق الصوفية والحركات الإسلامية" على الرابط : http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&vi

[3] الدين والسياسة للعثماني ص٣٧

وأهلها. فثمة تصرفات شرعية من الممكن التعبير عنها بألفاظ غير موهمة بدلاً من الإمعان في محاولات تطهير المصطلحات المشكلة الوافدة واستعارتها للتعبير بها عن معانٍ صحيحة أصيلة. فتوسع العثماني في الأمثلة وتطبيقات القاعدة والتأسيس للتفريق بين مجالين ديني ودنيوي طريق ممهد لعلمنة الدين من داخله، وهذا مزلق خطر، ودرب وخيم العاقبة.

إن أخطر ما في كلام العثماني أنه يجسر الهوة بين الإسلام والعلمنة، ويمهد لعلمنة المجال السياسي في الإسلام، ويقدم غطاءً شرعياً للداعين للعلمانية. ففي علاقة الشريعة بالسياسة مستويان لازمان: أما الأولُ فيتعلق بباب القيمِ كالعدالة والصدق وفي هذا لا ينازع العثماني، وهناك مستوى آخر لا يقل أهمية، يتعلّق بالأحكامِ الجزئية التفصيلية كإقامة الصلوات والحدود وتحريم الربا، ونحو ذلك، والمستويان لازمان ومرتبطان بنفس الوقت. وخطب العثماني (كخطاب العلمانيين تماماً) يهون من شأن الإلزامات الشرعية التفصيلية. فالعثماني يرى أن إيمان المؤمن بوجوبِ أمرٍ ديني عليه لا يعطيهِ الحق بفرضهِ على الآخرين، فهو مكلف بِهِ ديناً. وذلك لا يكفي لجعله قانوناً عاماً في المجتمع، بل عليهِ أنْ يحاولَ إقناع الآخرين به حتى يتبناه المجتمع بالطرق الديمقراطية، فليس للحاكم حق فرضِ الأحكام الشرعية على الناس كما يرى العثماني. يقول متحدثاً عن الدولة: "ليس من مهمة الدولة أو أي جهة سياسية التدخلُ في شؤون اعتقادِ الناس، وفرض تصورات أو اجتهادات دينية معينة عليهم، بل مهمتها في تدبير الشأن العام في إطار نظام القيم العامة للمجتمع"[1].

وبالنسبة لتقسيمه للسنة كما رأينا، فنقولُ: ليس الإشكال في أصل فكرة تقسيم التصرفات النبوية، وبيان ما يتعلق بهذه التصرفات النبوية من الأحكام، فقد جرى عمل الأصوليين على ذلك، فقسموها وبينوا ما كان منها واقعاً على باب التشريع أو بمقتضى العادة والجبلّة. لكن الإشكال هنا أن هذا المبحث الأصولي أضحى منطلقاً لدى البعض لتفريغ السنة النبوية شيئاً فشيئاً من دائرة الإلزام الشرعي، ليتسع مع الزمن مجال السنة غير التشريعية على حساب السنة التشريعية، وكأن الأصل في سنة النبي صلى الله عليه وسلم عدم التشريع!

ثم إن محاولة استناد العثماني على القرافي خاطئة، فالقرافي –رحمه الله- ما أراد أبداً تقرير ما ذهب إليه العثماني من إخراج "التصرفات السياسية" من دائرة الوحي والتشريع وذلك لاعتبارين :-

[1] الدين والدولة تمييز لا فصل للعثماني ص٤١

١- أن القرافي إنما يتكلم في تمييز تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار مقاماته إماماً وقاضياً ومفتياً وهكذا، وتصرفات النبي باعتبار إمامته أضيق دائرةً من مطلق خطابِه في مجال السياسة.

٢- أن القرافي لا يخرج تصرفات النبي بمقتضى إمامته من دائرة التشريع مطلقاً، وإنما يجعل أحكامها مختصة بالأئمة، فما كان منها واجباً فهو واجب عليهم، وما كان مباحاً فهو مباح وهكذا.

٣- أن العثماني جعل مستند التصرفِ السياسي هو المصلحة الراجحة أو الخالصة فقط، وما من شكٍ أن من التصرف السياسي كذلك، ولكن منه ما يكون مأخذه النص والخبر[1].

٤- أصلُ مستند العثماني هنا ومن قبله محمد عمارة محاولتهم التفريق بين الفتوى والقضاء ليبنوا على ذلك إخراج أفعال النبي صلى الله عليه وسلم التي هي على سبيل السياسة من الدين. وما قرره القرافي من المغايرة بين الفتوى والقضاء "لا علاقة له بكون هذا من الدين وذاك ليس منه، بل كلاهما من الدين، وإنما هو متعلق بالأصل الذي يرجع إليه كل من الفتوى والقضاء، فالأصل الذي ترجع إليه الفتوى هو البلاغ عن الله، والأصل الذي يرجع إليه القضاءُ هو العمل على الظاهر..[إلى أنْ قال]..وهناك وجه آخر من المغايرة بين الحكم أو القضاء وبين الرسالة والفتيا، وذلك بحسب ما يترتب على كل منها من آثار."[2] فالمقصود أن المغايرة التي تحدثَ عنها القرافي – كما هو صريح كلامه – ليست كما يقول العثماني من أن الفتوى "دين"، والقضاء "دنيا"، والله أعلم.

وبالجملة فأطروحة العثماني اشتملت على ثغرات وأخطاء تصادم الفهم الصحيح للشريعة وعمل النبي صلى الله عليه وسلم، ثم إنه حشى كتابه بجملة من الألفاظ والمصطلحات الوافدة المشكلة التي تحتاج لتفصيل ونقد لما تحمله من حمولات ومعاني سلبية كالدولة المدنية والديمقراطية والقانون المدني والمواطنة ونحو ذلك.

---

[1] انظر في موقع الدرر السنية رداً وافياً على أطروحة العثماني تجد على الرابط : http://www.dorar.net/art/1050

[2] تحطيم الصنم العلماني لمحمد شاكر الشريف ص٢٣٤

المبحث الثالث: لا كهنوتية في الإسلام.

تعرضنا المبحثين الماضيين لمحوري الدولة، ومفهوم الفصل بينـها وبـين الـدين، وسـنتعرف الآن على فكرة أساسية مرتبطة بموضوع العلمنة اتكأ عليها كثير من دعا ـا مـدعين مـن خلالهـا أن ثمّة حاجة موضوعية لتطبيق العلمانية في المحيط الإسـلامي. فمـن المعـروف أن المـسوغ الأكـبر للعلمنة في أوروبا كان وجود سلطان كنسي مؤثر، هيمن أتباعـه علـى مجمـل الحيـاة هنـاك، ومنحوا أنفسهم صفة الحصرية، وصاروا يتكلمون بزعمهم باسـم الله – تعـالى الله عـن ذلـك علواً كبيراً-. في ذاك السياق الزمني والاجتماعي ظهرت بوضوح فكـرة الفـصل بـين الكنيـسة والدولة. باعتبار الكنيسة ممثلةً للكهنوتية بكل أحمالها وأثقالهـا مـن مظـالم واسـتبداد وعـدوان حسي ومعنوي. والكنيسة في أوروبا كانت أشبه مـا تكـون بالمملكـة الممتـدة مـن الرجـال والأنصار والأراضي والممتلكات. مع ما يتبع ذلك من تراتبيـة رهيبـة وتقـسيم دقيـق للمهـام والوظائف، يقف على رأسها بابا الفاتيكان بما يحمله من رمزيـة دينيـة مـؤثرة، بوصـفه نائبـاً عن الرب حسب الفهم اللاهوتي. لأجل ذلك كلـه، جـاءت العلمانيـة في جانبـها الـسياسي كمحاولة للحد من سلطان الكنيسة، وتحجيم لنفوذهـا (دون إلغـاء) ومـنح العمـل الـسياسي

مجالاً أرحب من الحرية بعيداً عن ضغوطات الكهنوت ورهبته. والعلمانية بهذا المعنى الدقيق : أي تحجيم نفوذ الكهنوت الكنسي، وفصل الكنيسة عن الدولة = لا معنى لها إطلاقاً في الإسلام، لغياب الكنيسة، بكل ما تعبر عنه من معانٍ، وعدم وجود صفة الكهنوتية في الإسلام كدين أو حتى في التجارب التاريخية الإسلامية.

ومع هذا، فقد نذر بعض غلاة العلمانيين العرب أنفسهم في سبيل بحث هذه القضية محاولين إثبات وجود كهنوتية إسلامية، تعطيهم المبرر – بزعمهم – للقول بحاجتنا للعلمنة. ولمّا كانت قضيتهم خاسرةً فقد ظهر التكلف كأشد ما يكون، لأن حقيقة الكهنوتية التي عرفتها أوروبا لم تكن غائبة عن الإسلام وحسب، بل جاء الدين الإسلامي بما يناقضها ويمنعها، فلا مجال لوجودها أصلاً.

فيرى عزيز العظمة (مثلاً) أن التاريخ الإسلامي عرف الكهنوت من خلال سلطة علماء الدين، وأن الزعم بعدم وجود كهنوت إسلامي هو من باب التمني على التاريخ لا قراءته، ويرد على محمد رشيد رضا الذي قال بأن الإسلام لم يعرف السلطة الروحية وأن وجود وقائع من هذا لم تكن سوى تقليد للسلطة البابوية = بأن هذا مأخذ لا يقدم ولا يؤخر؛ لأن هذا وإن كان في أصله مقتبساً لا أصيلاً إلا أنه توطّن وصار بمنزلة الأصيل لا الدخيل[1]. فالكهنوت بنسخته الإسلامية وجِد كما يقول العظمة في التاريخ الإسلامي، ولا فرق هنا إنْ كان هذا من صميم الدين أو أنه مشابه للكهنوت النصراني. ومع عدم إثبات العظمة لهذا أو البرهنة عليه بوقائع محددة، فإن التاريخ الإسلامي الطويل الممتد حوى جملة من الوقائع والأحداث، ومجرد حصول أحداث معزولة غير مؤثرة أو دالّة لا يكفي كبرهان على وجود هذه المشكلة التي يفترضها العظمة. مع الأخذ بعين الاعتبار حجم تأثير هذا السلطان الكهنوتي وموقف عامة الأمة منه. ويتابع العظمة كذلك بأن هناك سلكا كهنوتيا في الإسلام، وهذا السلك متميز بزي ومسارات تعليمية ومهنية، ولهذا الأساس تبرير فقهي كمفهوم نيابة الإمام، ومفهوم أن العلماء ورثة الأنبياء[2]. وتبدو الحيدة هنا واضحةً في طرح العظمة، ونرى التفافه على المفاهيم الجوهرية إمعاناً منه في ربط علماء الدين بفكرة الكهنوتية البابوية. فجوهر الكهنوتية ليس زياً ولباساً بل هو عائد لمعنى أعمق من ذلك بكثير يتمثّل في منح رجال الكهنوت صفة الحصرية في معرفة الحق والوصول إليه، مع عدم إمكانية صدور الخطأ من الكنيسة، فهي عصمة مطلق لا حدود لها، ونيابة عن الله –

[1] العلمانية من منظور مختلف لعزيز العظمة ص٤٩

[2] انظر مداخلة عزيز العظمة ضمن "العلمانية في المشرق العربي" ص١٧٣، وانظر "علمانية الإسلام والتطرف الديني لإسماعيل حسني ص٩١

سبحانه – كما يزعمون في مغفرة الذنوب وتفريج الكروب، ولم يمنح الإسلام علماء الدين فيه شيئاً من هذا، بل هم بشر من خلق الله، يصيبون ويصدر منهم الخطأ، ولا عصمةَ لهم، بل ينتقدون ويراجعون. فآحاد العلماء في الإسلام غير معصومين، بل مهما بلغ علمهم وقدرهم فقد يغيب عنهم الحق أي : عن بعضهم وآحادهم، ولكنه لا يغيب عن مجموعهم وجميعهم. وقد أشار الشافعي – رحمه الله – لشئ من هذا حين نبه إلى أن سنة المصطفى لا يجمعها عالمٌ واحد، ولكن لا يغيب شئٌ منها على عامة العلماء فيجهله كلهم[1]. أما فكرة نيابة الإمام التي قرنها العظمة فلعله يقصد بها ما عرف عن الرافضة من اعتقادهم أن الإمام الغائب المعصوم نائب عن الله، وهذه العقيدة الباطلة – مع ما تحمله من بذورٍ للكهنوتية – لا تعنينا في هذا المقام.

ويرى عادل ضاهر قولاً يشابه قول العظمة، من ناحية التفريق بين رفض الإسلام كدين للكهنوت ووجود الكهنوتية على مستوى الممارسة في الإسلام، فيقول ضاهر : "وقد يكون صحيحاً، كما هو الحال في الإسلام، أنه لا شئ في الدين الذي ينتمون إليه يعطيهم هذه الأهمية، ويجيز لهم ممارسة هذا النفوذ الواسع. غير أن ما يصدق من وجهة نظر عقدية ودينية لا شئ يضمن صدقه من وجهة نظر موضوعية على مستوى الممارسة. ففي ظل وضع يهيمن في الدين على شؤون المجتمع كافة، فإنه يصعب علينا أن نتصور كيف سيمتنع على رجال الدين من أن يكونوا جزءاً هاماً من هذه الهيمنة."[2]

ولاحظْ هنا أن هيمنة الدين وشموليته لجميع جوانب الحياة صارت هي الباعث الحقيقي لهذا الإشكال المفتعل كما يرى ضاهر. وفي مقابل ذلك، يقر برهان غليون بأنه رغم وجود فئة من رجال الدين الإسلاميين أصبح لهم دور الوصي على شؤون الدين إلا أنهم لم يصلوا لما وصل له رجال الكهنوت في أوروبا، والسبب عائد لغياب صفة الحصرية، أي ليس لهم الحق في الادعاء أنهم أصحاب الكلمة الأخيرة في الدين والمحتكرة للحقيقة الدينية[3]. ويؤكد برهان غليون هذه الفكرة بقوله : "إن غياب السلطان الديني في الإسلام كان يعني وما يزال عدم إمكانية استملاكه من قبل أية سلطة زمنية استملاكاً جائزاً أو مشروعاً."[4] وهذا صحيح – إلى حد كبير – فليس ثمة سلطان ديني (بمعنى المؤسسة) له الكلمة المطلقة في الدين. وحتى المقابلة التاريخية التي يذكرها بعض الباحثين بين منصب البابوية الكاثوليكية

---

[1] انظر الرسالة للإمام الشافعي ص٤٢-٤٣

[2] الأسس الفلسفية للعلمانية لعادل ضاهر ص٤٩

[3] نقد السياسة لبرهان غليون ص٣٥١

[4] المرجع السابق ص٣٤٢

ومنصب الخلافة، فهي مقابلة سياسية لا دينية، مع ما للخليفة من مكانة في الوجدان التاريخي الإسلامي، ومع ما يمثّله من رمزية حقيقية لعموم الأمة. ولكن برهان غليون يعود بعد كل ما قرره ليظهر اضطراباً في إدراك الفارق بين حاكمية الدين الإسلامي من جهة، والكهنوتية من جهة أخرى، فيقول : "ونظرية الحاكمية الإلهية هي البعث الحقيقي والبسيط أي الدقيق لمفهوم السلطان الكنسي المسيحي الماضي."[1] وهذه مغالطة من غليون نظراً لأن المراد بحاكمية الشريعة ليس منح العلماء تلك الصفة المطلقة الحصرية، بل المقصود تطبيق شرع الله (بالمعنى الواسع للشريعة) وفق اجتهاد العلماء المؤهلين. وقد يختلف أهل العلم كما هو معروف، وهذا كثير شائع، ولكنهم مع ذلك، يراعون المصالح ويتجنبون المفاسد، ويقولون بما يدينون الله به، دون أنْ يكسبهم ذلك معنى الكهنوتية أو ما يقاربها. وفي الحقيقة فإن ما شاب قول غليون وموقفه ينطبق – بقدرٍ كبير – على موقف عبدالوهاب المسيري من وجود الكهنوتية أو غيابها في الإسلام. بل أستطيع القول : إن ضبابية رؤية المسيري حول هذه الجزئية، أثّرت في أساس فكرته عن العلمانية. فالمسيري يقول في أحد الحوارات التي أجريت معه : "كل ما تطالب به [العلمانية الجزئية] هو فصل الدين أي (رجال الدين) عن السياسة وربما الاقتصاد. والسياسة هنا في هذا السياق تعني الإجراءات السياسية والاقتصادية بالمعنى الفني. وفي الواقع أنا بوصفي مسلماً لا أرى أي غضاضة في ذلك، ولكن إذا كان ما سيناقش هو التوجه العام للدولة أو قضية أخلاقية فهذا لا يمكن أن يترك للخبراء وحدهم."[2] ومن المعلوم أن لفظة "رجال الدين" بمعناها الدقيق لا علاقة لها بالإسلام. فمصطلح رجال الدين مصطلح غربي أساساً، من حيث الجذور والاستعمال، وقد أشار لذلك عدد من الباحثين.[3] وإذا ما جمعنا ما قاله المسيري قبل قليل، مع تخوفه من وجود المشايخ والقساوسة في السفارات ومرافق وزارة الدفاع فسنجد مبالغة المسيري، بل تهويله حول هذه النقطة. ويشهد لذلك تقسيم المسيري للدولة إلى ثلاثة أقسام [دينية-مدنية-علمانية] فيرفض الدولة العلمانية والدولة الدينية على حد سواء حسب توصيفه لها، ويقبل الدولة المدنية. والدولة المدنية كما يراها هي دولة يحكمها رجال مدنيون متخصصون وخبراء وليسوا فقهاء أو مشايخ أو قساوسة. وإذا ضمت هذه الدولة أياً من رجال الدين فإنهم يوجدون باعتبارهم ممثلين لرأي من قطاع الشعب. فيما تقوم الدولة المدنية على أساس دستوري بشري وعلى احترام القانون. أما الدولة العلمانية فهي دولة منفصلة عن

[1] المرجع السابق ص٣٤٦

[2] حوارات مع المسيري ١٣٣/٢

[3] انظر : العلمانية والعصرانية لطيبة ماهر وزادة ص١٦٣

القيم كلها، تكون الدولة مرجعية نفسها، فهي دولة متغولة متضخمة متسلطة. أما الدولة الدينية فيحكمها رجال الدين وعلماء الدين، وتقوم على أساس ديني إقصائي وهذا أمر ليس له رصيد في الفقه أو التاريخ الإسلامي.[1]

وهذا التقسيم من المسيري مع ما رافقه من توصيف، اشتمل على جملة من التناقضات منها، هذا الفصل العجيب الذي يفترضه بين الخبراء المتخصصين، وبين من يسميهم برجال الدين. وكأن الخبراء أو التكنوقراط سيحكمون ويعملون ويتخذون كل قرارا م دون أي مرجعية دينية وأخلاقية، وهذا زعم لا أساس له. ثم إن وجود أهل العلم بالدين والدراية به في أي تشكيل حكومي أو سياسي لا يلزم منه أبداً وصف هذه الدولة بأنها دينية بالمعنى الفلسفي الثيوقراطي للكلمة. وبما أن المسيري مدرك أن الحكومات الثيوقراطية الدينية التي عرفتها أوروبا ليس لها أي رصيد إسلامي على المستويين الفقهي والتاريخي = فلم يفتعل المشكلات دون مبررات؟ يقول الجابري : "لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي، في أية فترة من فتراته، مؤسسة خاصة بالدين متميزة من الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكّلون مؤسسة، بل كانوا أفراداً يجتهدون في الدين ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل."[2] فالإسلام لم يعرف الكهنوتية لا بالهيئة التي عرفتها أوروبا النصرانية ولا بغيره، وهذا فرق جوهري بين الإسلامِ كدينٍ منزّل، والنصرانية المحرفة، ولا مجال للمقارنة بين الشرك الذي ترتكبه المجامع النصرانية ومجالس الكرادلة وغيرها وبين الاجتهاد المباح لأهل العلم في الإسلام فالاجتهاد استنباط ونظر في النصوص الشرعية الموحاة وليس تشريعا مستقلا، ثم إن الاجتهاد لا يعدو كونه رأياً فرديا لا عصمة فيه من الخطأ.[3] يقول الشيخ سفر الحوالي : "إن الإسلام ليس فيه شئ اسمه رجال دين أصلاً بل إن هذه الكلمة المحدثة لا يستعملها إلا مغرض مضلل أو ساذج مخدوع."[4] وهذا هو الحق الذي لا شك فيه، ولا صواب سواه، وهو مع وضوحه ملتبس على من لم يتصور الإسلام بشكله الصحيح، ومعناه الناصع البين، الذي جاءت به النصوص. وقد نطق بهذا الحق النصارى أنفسهم، وعرفوا حقيقة الكهنوتية وسبروا أغوارها. حيث يرى المطران يوحنا إبراهيم (مثلاً) أنه لا يوجد

[1] انظر : حوارات مع المسيري ٣/١٠٠

[2] الدين والدولة للجابري ص٦٢

[3] انظر : العلمانية للحوالي ص٦٥٧ إلى ص٦٥٩

[4] المرجع السابق ص٦٦١

كهنوت في الإسلام؛ لأن الكهنوت يعني السر وهو سر وقوة لا تعطى إلا لرجال الكنيسة، وهذا المفهوم غير موجود في الإسلام.[1]

بعد هذا كله يظهر لنا بجلاء، حجم المغالطات التي انطوى عليها تصور المسيري للكهنوتية، رغم ورود كلامٍ له في مواطن أخرى ينفي فيه صفة الكهنوتية عن الإسلام. إذ ذهب المسيري في حوار معه إلى أنه من الممكن اعتبار الدين الإسلامي دينا علمانيا إذا تبنينا التعريف الجزئي للعلمانية، بمعنى رفض سيطرة رجال الدين على المجال السياسي. إذ أنه لا توجد قداسة لرجال الدين في الإسلام، لكن إن عرفت العلمانية تعريفا شاملا مركبا فلا يمكن حينها اعتبار الإسلام دينا علمانيا.[2]

وفي ختام هذا الفصل أحب أنْ أجملَ رأيي وموقفي مما يسميه المسيري بالعلمانية الجزئية في نقاطٍ مركّزة نظراً لأهمية هذا الفصل :-

١- مصطلح العلمانية من أكثر المصطلحات شيوعاً في الخطاب السياسي والاجتماعي وله محددات واضحة، وجوهر لا يختلف عليه اثنان. وجوهر العلمنة وحقيقتها لا يتوافق مع الشريعة ودين الإسلام. فهو مصطلح غير قابل للتطهير. بخلاف بعض المصطلحات الفكرية الأخرى التي قد تحملُ معانيَ إيجابية. لذا؛ كان إصرار المسيري على استخدام ذات المصطلح (العلمانية) مع إدراكه لحمولاته السلبية خطأ معرفيا منذ البداية، لو تجنبه المسيري لأراح وارتاح.

٢- رغم كل محاولات التفريق بين ما أسماه المسيري بالعلمانية الجزئية والشاملة، فقد بقيت ظلالٌ كثيفةٌ تحيط بالمفهومين. يقول د.محمد مبروك عن هذا : "على فرض أننا مشينا معه في تصوراته ومحاولته تقسيم العلمانية إلى علمانيتين أن الأولى ما هي إلا مجرد إجراءات وأفعال تشكل تجلياً للثانية. إذن على فرض ذلك فكِلا العلمانيتين من حيث الجوهر شيء واحد، ولكن إحداهما تتخذ شكلاً إجرائياً يختفي وراءه المحتوى المعرفي، والمرجعية النهائية الذي تمثله الأخرى."[3]

---

[1] انظر : العلمانية في المشرق العربي ص١٧٧

[2] انظر : حوارات مع المسيري ١٣٩/٢- ١٤٠

[3] انظر مقالاً بعنوان : "نقد مفهوم العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة عند المسيري" لمحمد مبروك نشر في مجلة البيان عدد ٢٠٢

٣- ما قرره المسيري من عدم خضوع الأمور التجريبية الدنيوية البحتة للدين، قصور في فهم شمولية الدين، وغياب لحقيقة المباح لديه، وبناءً على ذلك فإن تلك الصيغة الواردة في نصوص الشرع [تأبير النخل-تحويل الرسول لمنزله في بدر] ليست علمانية ولا يصح تسميتها بذلك.

٤- من أبرز الأمور الكاشفة للّبس في نموذج المسيري للعلمانية الجزئية، أنه بعد تحديده وتعريفه للعلمانية الجزئية صنف بعضاً من العلمانيين العرب بوصفهم علمانيين جزئيين، مثل محمود أمين العالم (الشيوعي)، وفؤاد زكريا. وهذا أمر خطير جداً يكشف من وجهة نظري رؤية المسيري. والقسمة العقلية هنا تقول: إما أن هؤلاء يوافقون المسيري ويقبلون بما سماه بالعلمانية الجزئية، وهذا مع امتناعه وعدم صحته، خطير للغاية. فمناهج هؤلاء وكلامهم ناطق بموقفهم الصريح من الشريعة ووجوب تنحيتها والعمل بها في ميادين الحياة العامة. تلك مواقفهم المعلنة والصريحة ولذا؛ رفض محمود أمين العالم وضع المسيري له في قائمة العلمانيين الجزئيين. أما الخيار في القسمة العقلية سالفة الذكر، وهو المرجح عندي أن المسيري وضع نموذجاً للعلمانية الجزئية يمتاز بالمطاطية والبراغماتية فعلاً، فهو يضيق ويوسع حسب الطلب !

٥- اضطرب موقف المسيري من وجود كهنوت إسلامي، وصدرت منه عبارات من قبيل "رجال الدين" يقصد علماء الإسلام، وهي ألفاظ موهمة مرفوضة، لارتباطها بفكرة الكهنوتية النصرانية.

٦- عدم وضوح تعريف الدولة عند المسيري، إذ يطلق هذه اللفظة على الحكومة عموماً حيناً، فيما يقصد بها في أحايين أخرى خصوص الإجراءات الفنية التجريبية في السياسة وربما الاقتصاد. وهذا الخلط مؤثر للغاية على صعيد الموقف من عملية الفصل.

٧- قرر المسيري – كما مر معنا في الفصل الأول – ضرورة وجود الإله والدين لحصول التجاوز الإنساني. بمعنى أن الإنسان يحتاج للشرائع السماوية ليتخلص من الغرق في المادية والوقوع في حبائلها. وإذا ما سحبنا هذا الكلام الذي قاله

المسيري ضمن إطاره النظري على ما تبناه في العلمانية الجزئية = تبين لنا ضرورة الدين وأحكامه وأخلاقياته في إدارة الدولة وشؤونها السياسي والاقتصادي.

٨- وبعد هذا كله يطل علينا سؤالٌ في غاية الأهمية : هل كان نضال العلمانيين في العالم العربي من أجل الحصول فقط على ما قرره المسيري من معنى تحت عنوان العلمانية الجزئية ؟ من المؤكد أن الجواب ناطق بخلاف ذلك، مما يثبت عدم دقة المسيري في تقسيمه، ومن ثم تصنيفه لعلمانيي العالم العربي.

من أجل ذلك فإن المرء يرفض تقسيم المسيري للعلمانية الجزئية والشاملة، مع ما اشتمل عليه من نقد عميق أحياناً، واطلاع ثاقب ورؤية شاملة. يقول أحد الباحثين : "إن قبول المسيري للعلمانية الجزئية يحتاج إلى نوع جديد من التأمل ذلك أن هناك نوعاً من الخلط بين العلمانية الجزئية التي تحترم القيم في الحياة الخاصة وبين المبدأ الإسلامي الذي ينظم السلطة والدولة فلا فصل أصلاً بين الدين والدولة في المرجعية الإسلامية، ومعركة الإسلاميين مع العلمانية بالأساس كانت حول علاقة الإسلام منهجاً شاملاً مع الدولة، وربما يكون هذا الذي جعل الحديث عن عدم الفصل بين الدين والدولة وليس الدنيا، التي قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" فالنص يشير إلى أن المباح والمسكوت عنه مما لا دخل للدين في تنظيمه، مجاله العقل والاجتهاد البشري الإنساني المحض، وهو نفس ما أشار إليه أستاذنا المسيري من أنه لا يحبذ أن يرى رجال دين يناقشون قضايا ذات طابع فني، فالإسلام ليس كهنوتاً...(إلى أن قال)...الحديث عن القبول بعلمانية جزئية هو أمر يحتاج لمراجعة ويحتاج لاقتحام عالم العلاقة بين الشريعة والحياة وكيف تكون العلاقة بينهما."[1] ولذا كانَ المحك الأساسي في الحكم على علمانية المسيري الجزئية مرتبطاً بموقفهِ من الحدود، ولم يجب المسيري على هذا السؤال، بل ظل يؤكد أن الشريعة ليست فقط حدوداً وأحكاماً جزئية تفصيلية بل هي قبل ذلك قيم وأخلاقيات. ونحن ندرك أنْ لا خلاف على قيم الشريعة ومبادئها الكلية ولكن أحكام الشريعة أيضاً مرتبطةٌ بهذه الكليات.

[1] من بحث "الفكرة الإسلامية عند المسيري" لكمال حبيب ص٤٩٨ ضمن "عبدالوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"

الفصل الخامس:
رؤية المسيري للعلمانية الشاملة

تمهيد:

بعد أنْ تحدثنا عن العلمانية الجزئية في الفصل الماضي، سنحاول في هـذا الفـصل بـسطَ القـول في العلمانية الشاملة كما فهمها المسيري وعبر عنـها. وقـد أطـالَ المـسيري الـنفَس شـارحاً مراده بالعلمنة الشاملة، ومطلقا ا، وتبديا ا، وآليا ا حتى شكّل كلامـه عنـها (تحلـيلاً ونقـداً) حيزاً ضخماً من نتاجه العلمي كلّـه. وسـأتجه في هـذا الفـصل إلى التركيـز علـى النقـاط الأساسية التي مثّلت الإطار العام لرؤية المسيري للعلمانية الـشاملة. أمـا تتبـع تفاصـيل كـلامِ المسيري جمعاً ونقلاً فسيغرقنا في بحرٍ لا ساحل له، ولن يكـون مجـدياً مـن النـاحيتين التحليليـة والنقدية. وابتداءً فقد وردت الإشـارة لعبـارة (العلمنـة الـشاملة) و (العلمانيـة الـشاملة) في كتابات بعض الباحثين والمفكرين[1]، ولكنهم يريدون ا معـانيَ أخـرى، تختلـف عـن مـرادات المسيري، وإنْ وافقته أحياناً.

ومن المعلوم أن ثمّة تجاوراً (بل تلاصقاً) مفهومياً بين العلمانية الجزئية والشاملة، حتى صار من العسير تعريف واحدٍ منهما دون الإشارة للآخر. فالمسيري يربط بينهما بشكل عضوي فيما أسماه بالتعريف المركّب الجديد للعلمانية، حيثُ نموذجه التفسيري الجديد. ويعيد المسيري تعريفه للعلمانية بناءً على نظرته الوجودية لكل من الإله والطبيعة والإنسان. فالإيمان بالإله يمنح الإنسان قدراً من التجاوز

[1] انظر مثلاً : كتاب هرطقات ٢ لطرابيشي حاشية ص١٠٤

والتعالي الحائل دون وقوعه في براثن المادية المطلقة. فيستمد الإنسان معنى الحياة وقيمه الأخلاقية من الرب الخالق، ويؤدي هذا بدوره إلى تعامل الإنسان مع الطبيعة بشكل منضبط وفق قاعدة التسخير الإلهية. وفي المقابل يمثّل غياب الإله (أو الكفر به) نزوعاً نحو الانغماس في أوحال الطبيعة المادية. فتصبح علاقة الإنسان بمحيطه المادي علاقة صراعية لا تفاعلية يتعامل الإنسان من خلالها مع الطبيعة/المادة بوصفها مادة استعمالية محضة، وتظهر عبارات غزو الفضاء، وقهر الطبيعة ونحو ذلك. ولكن الطبيعة (في النهاية) أقوى من الإنسان وأعظم منه، والقرآن شاهد على هذا حتى من ناحية الإعجاز في الخلق : (لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ). وإذا ما اعتمد الإنسان التفسير المادي وطبقه على ذاتِهِ أولاً، فهذا يعني باختصار ذوبان إنسانيته في محيطٍ مادي أكبر منه، وأشد سطوة. ومن هنا يقرر المسيري المقابلة الأساسية لديه بين التجاوز والحلول (أو الكمون). فإما أنْ يؤمن الإنسان برب أجل وأعظم منه يستمد منه مركزيته وحضوره في العالم الأرضي، ويزوده الوحي الرباني بمنظوماته المعرفية والأخلاقية، وإلا فإن البديل الوحيد الكمون المضاد للتجاوز. ومفهوم الكمونية عند المسيري يعني الاعتقاد بأن مركز العالم كامن فيه لا مفارق له أو متجاوز عنه. فيحل الإله في الطبيعة، وتظهر الحلولية الكمونية الواحدية المادية، ويؤله الإنسان الطبيعة ويجعلها مطلقاً يكتسح كل الثنائيات، ويفسر بناءً على إيمانه الكامل بهذا المطلق إنسانيته أولاً، ومحيطه ثانياً. من أجل ذلك نجد المسيري يعرف العلمانية الشاملة بأنها : "إنكار إمكانية التجاوز"[1] واعتبار الطبيعة المادية كافية لتفسير العالم بما في ذلك الإنسان نفسه، ويقول كذلك : "ونحن نذهب إلى أن العلمنة هي عملية (تكمين) أي : جعلُ المركزِ كامنا في العالم فيصبح الكون مكتفيا بذاته (مرجعية ذاته)، وهذه هي المرجعية الكامنة."[2] وقد فصلنا القول في الفصل الأول من هذا البحث عن رؤية المسيري للإله والكون، فلسنا محتاجين لإعادة تكرار القول في ذلك.

والمقصود هنا أن عملية (التكمين) التي أشار إليها المسيري تعتمد على مطلق واحد يتلخص في الطبيعة/المادة، حيث يذهب المسيري إلى أن كل المنظومات العلمانية تستند "إلى ركيزة نهائية (لوجوس) كامنة في المادة تكون بمنزلة العنصر الأساسي الذي يمكن من خلاله تفسير الكون. وهي ما يمكن تسميته (المطلق العلماني)، وكلها [أي جميع المطلقات العلمانية الأخرى : كالدولة المطلقة مثلاً] تنويعات على المطلق العلماني النهائي : الطبيعة/المادة."[3] وكثيراً ما يشير المسيري إلى وجود تنويعات/تفريعات متعددة لهذا المطلق العلماني الشامل

[1] الموسوعة للمسيري ٥٨/١
[2] المرجع السابق ١٨٤/١
[3] المرجع السابق ١٩٠/١

(الطبيعة/المادة). ولكن هذه التنويعات تعود في نهاية المطاف للأصل الواحد المادي الطبيعي، كما تعود الفروع للأصول. وعن هذا يقول المسيري : "هذا المطلق في أقصى درجات تعميمه هو المبدأ الواحد وقد يأخذ أشكالا كثيرة، ولكنه في التحليل النهائي هو الطبيعة التي نشير إليها عادة بـ"الطبيعة/المادة"."[1] فثمة أشكال مختلفة للمطلقات المادية، يجب أن نتبعها ونفحصها، ولكن مع وعينا الكامل بأن وراءها مطلق واحد تفسر بناءً عليه. والمسيري – رحمه الله – يتعمق في تفكيكه لهذا المطلق المادي بحيث قدم قراءةً للفكر الغربي كله في القرن التاسع عشر بوصفه بحثاً عن مطلق داخل المادة تفسر من خلاله كل الظواهر[2]، ويطيل المسيري كلامه حول هذا المطلق العلماني فيعرفه ابتداءً، ويذكر تاريخه ونحو ذلك[3]. ولكن الضروري هنا تأكيد المسيري على أن المطلق العلماني "كامن، ولكنه ليس ساكنا، ولذا فهو يتغير ويتلون حسب المرحلة التاريخية."[4] فكمون المطلق العلماني لا يلزم منه سكونه، بل هو قادر على التغير بشكل أو بآخر ليتوافق مع السياقات التاريخية، ولكن الجامع الرئيس بين كل هذه التبديات والتمظهرات يتلخص في العودة الأكيدة للمطلق النهائي وهو الطبيعة/المادة. ثم إن التمييز بين الكمون والسكون أساسي لمنح المطلق المادي حركية تاريخية، وبناءً على هذا يقترح المسيري متتاليته النماذجية للعلمنة. فالقول بسكونية المطلق العلماني الشامل يعني موت متتالية المسيري ونفيها في النهاية.

وعند حديثه عن مركزية (التمكين) الذي يختص العلمنة الشاملة ككل =يشير المسيري لعملية علمنة الطبيعة والإنسان حيث تتم علمنة الطبيعة تدريجياً من خلال استبعاد الإله والإنسان عنهما، فيما تأخذ علمنة الإنسان شكل التأكيد على "مركزيته المطلقة في الكون وأنه مقياس كل شئ ومرجعية ذاته ومتمركز حولها، ولكن الإنسان في الوقت نفسه مجرد جزء من النظام الطبيعي المادي الذي لا يمكن تجاوزه."[5] ومن هنا كان لزاماً علينا فهم الصراع الفلسفي الذي نشأ بين الذات والموضوع في الفكر الغربي، وبدون ذلك لن ندرك حقيقة العلمانية الشاملة وتحولاتها لدى المسيري.

ويعود تاريخ الصراع بين الذات (الإنسان) والموضوع (الطبيعة المادية) إلى ما يعرف بعصر النهضة الأوروبية حين بدأ الإنسان الغربي في التمرد تدريجياً على النصرانية والخروج عن

---

1 العلمانية للمسيري ٢٣٨/١، وانظر الفلسفة المادية له ص١٢٢

2 رحلتي الفكرية للمسيري ص٥٥٨

3 انظر حول ذلك : الموسوعة للمسيري ٥٩/١، ٩٤/١ والعلمانية تحت المجهر (المسيري والعظمة بالاشتراك) ص٩١و ص٩٢ والفلسفة المادية للمسيري ص١١١

4 العلمانية للمسيري ٢٤٠/١

5 المرجع السابق ١٢٠/٢

طوقها. فحين أزيح الإله عن المركز الذي كان يحتله (مع الكنيسة والتعاليم الدينية) كان لابد من ملءِ هذا المكان الذي أصبح شاغراً. وقد وجد الأوربيون البديل عن الإله (أو هكذا ظنوا) في الإنسان الذي ألّهوه، وأعطوه شيئاً من صفات الإله، ومنحوه مركزية كبيرة.

ومن هنا كان الكلام على دور العقل وقدرته على الوصول إلى كل شئ، دون حاجةٍ إلى وحي أو إله. وترافق هذا مع كشوفات علمية وجغرافية كبيرة عززت من مكانة الإنسان وقدراته الخارقة، وعاشت البشرية تفاؤلاً لا حدود له بمستقبلها (المشرق)، وانتشرت الفلسفة الإنسانية.

وإذا ما استبعدنا الإله الذي كفرت به أوروبا (في غالبها) فنحن إذن أمام مطلقين لا ثالث لهما. المطلق الأول: هو الإنسان، تلك الذات المتجبرة المتعالية، القادرة (حسب الفهم الغربي في ذلك الوقت) على الإحاطة والتحكّم بكل شئ، ومن ثم الهيمنة والسيطرة المطلقة. أما المطلق الثاني الذي كان حاضراً بقوة فهو الطبيعة المادية، ولكن الغربيين جعلوه في رتبة متأخرة عن رتبة الذات، وقد شكّل هذا التقابل بين الذات (الإنسان) والموضوع (العالم الخارجي) أساس الأنطولوجيا الغربية.[1]

وقد ظل هذا التقابل بين هذين القطبين، (مع عدم إلغاء أحدهما للآخر) يمنح الفلسفة الغربية قدراً من التماسك، ويمنعها من الانزلاق نحو العدمية والنسبية الكاملة. غير أن المسيري يرى أن التقابل بين الذات والموضوع لم يدم طويلاً، بل نشب صراع بين طرفي هذه الثنائية أدى إلى القضاء على الذات، وانتهت بذلك أحلام الإنسانية (الهيومانية) وسيطرت الرؤى المادية الصلبة على الحضارة الغربية، ولكن هذه المرحلة كذلك لم تدم طويلاً بل غاب المطلق بعد ذلك (حتى المطلق المادي) فوصلت الفلسفة الغربية لمرحلة السيولة المادية، واللاعقلانية والعدمية والشك المطلق، حيثُ يغيب كل ثابت، وتختفي كل القصص الكبرى، وهذا بالضبط هو عالم الاستنارة المظلمة وعالم ما بعد الحداثة والمادية الجديدة بحسب المسيري.

لهذا كلّه؛ يؤكد المسيري على أن نموذج التقابل بين الذات والموضوع نموذج له مقدرةٌ تفسيرية عالية. يقول عن ذلك : "نحن نذهب إلى أن نموذج التأرجح بين الواحدية الذاتية (التمركز حول الذات) والواحدية الموضوعية (التمركز حول الموضوع)...هو نموذج عام له مقدرة تفسيرية عالية."[2]

---

[1] المرجع السابق ٢٨٤/١

[2] الموسوعة للمسيري ١٣٥/١

وفي مرحلة التمركز حول الذات ظهرت الفلسفة الإنسانية بمطلقاتها وقيمها الإنسانية، وقد استوردت الفلسفة الإنسانية في الأصل بعض قيم المسيحية وأفكارها ثم قامت بعلمنتها، بعد أنْ همشت الإله ووضعت الإنسان مكانه في مركز الكون.[1] يقول المسيري: "حقق الفكر الإنساني الهيوماني الواحدية من خلال استبعاد الإله، وحقق الفكر البروتستانتي الواحدية نفسها إما من خلال حلول الإله في الإنسان [التمركز حول الذات] والطبيعة [التمركز حول الموضوع] أو من خلال مفارقته إياهما حتى حد التعطيل، أي أن واحدية الفكر الهيوماني تعبير عن حلولية كمونية مادية، بينما واحدية الفكر البروتستانتي تعبير عن حلولية كمونية روحية."[2] فالمسيري يرى أن جعل الإنسان في مركز الكون بالصورة التي آمن بها دعاة الفلسفة الإنسانية يعني شكلاً من أشكال الحلولية؛ لأنه بحثٌ عن المطلق من خلال النسبي.

ولعله من المفيد أنْ أجعل حديثي عن مرحلتي التمركز حول الذات ومن ثم التمركز حول الموضوع على شكل نقاطٍ ليكون مركّزاً ومختصراً :-

أولاً: مع ابتعاد الفلسفة الغربية عن الكنيسة تدريجياً بدأت بالبحث عن البديل ضمن ما عرف وقتها بالفلسفة الإنسانية، وبدأ رواد هذه الحركة الإنسانية (العقلانية) بمحاولات إحياء التراث الإنساني الكلاسيكي الموجود ضمن الحضارتين اليونانية والرومانية القديمة، وقد أثارت هذه الجهود بطبيعة الحال حنق الكنيسة وغيظها[3]؛ لأن الكنيسة لا ترى في الحضارات اليونانية والرومانية إلا حضارة وثنية.

وكانت المسيحية وتعاليمها وقيمها (رغم كل ما واجهته من هجوم ونقد) لازالت حاضرة وبقوة في وجدان الناس وعقولهم، فلم يسع دعاة الإنسانية منذ البداية لاجتثاث الفكر المسيحي من جذوره، بل قاموا بتوظيفه لخدمة أهدافهم ورؤاهم. يقول إيف برولي: "إن حركة المذهب الإنساني غير منفصلة عن رؤية مسيحية متفائلة بالإنسان. لقد أراد الله أن يكون الإنسان حرا ومسؤولاً؛ لذا كان عليه أن يختار بين أن يحط من طبيعته ليجعلها حيوانية، أو بين أن يسمو بها."[4]

والمقصود أن علاقة "الإنسانوية بما ثارت عليه [النصرانية] علاقة معقدة، فالإنسانيون الأوائل حاولوا تجاوز مبادئ الكنيسة بإيجاد البدائل ضمن الطرح الكنسي نفسه، وليس

---

[1] العلمانية للمسيري ٤٨/١

[2] المرجع السابق ٣٠٩/٢

[3] دليل الناقد الأدبي للرويلي والبازعي ص٤٨

[4] تاريخ الكثلكة لإيف برولي، ترجمة جورج زيناتي ص٦٨، وقد أشار المسيري لشئ من هذا، انظر : الموسوعة ٢١٤/١

بديلاً منقطعاً عن الدين كلياً."[1]؛ لأن غالب الناس (في أوروبا) ما كانوا ليقبلوا أصلاً ببديلٍ مصادمٍ للدين معادٍ له. ومن أجل ذلك ارتبطت كثير من حركات ومذاهب الفلسفة الإنسانية بالمسيحية، بل عرف بعضها بـ"الإنسانية المسيحية".

ثانياً: إن جوهر مرحلة التمركز حول الذات هو الوثوق بالإنسان وقدراته وطاقاته ومعرفته، وجعله أساساً ومعياراً لكل شئ. ومع تغير نظرة الحضارة الغربية للإنسان تغيرت نظرتها (كذلك) للطبيعة والكون، فلم يعد العالم الخارجي كما كان مهاباً محاطاً بالأسرار والعجائب، خاضعاً للرب ولا يجوز الكلام فيه دون إذن الكنيسة، بل صارت المعرفة تعني القوة، فنتيجة للكشوفات العلمية، وإزاحة الإيمان الديني الغيبي من المكانة التي كان يحتلها أعتقد الغربيون أن العقل قادر على اقتحام كل شئ، والإحاطة بكل شئ، دون حاجة إلى وحيٍ أو إله. فثمة ثقة مفرطة بالإنسان وقدراته (في مرحلة التمركز حول الذات)، وهناك تفاؤلٌ لا محدود بمستقبل البشرية وما ينتظرها من سعادة وتقدم.

يقول المسيري: "يلاحظ منذ عصر النهضة تزايد هيمنة الفلسفات الكونية الواحدية المادية على العقل الغربي، الذي أصبح يرى الطبيعة في إطار المرجعية الكامنة باعتبارها مادة استعمالية محضا، خاضعة لقوانين الحركة...وهذا هو جوهر الفكر الإنساني الهيوماني (التمركز حول الذات)."[2]

لقد كانت الحركة الإنسانية في أوروبا متفائلة بشدة بمستقبل الإنسان ومصيره[3]، ولعله يحسن بنا التنبيه إلى مفارقة عجيبة حول علاقة الحركة الإنسانية بأحد أكبر ركائزها في ذلك الوقت وهو الاكتشافات العلمية. فمن العجيب أن هذه الاختراعات والاكتشافات التي منحت الإنسان الغربي الثقة بنفسه وعقله وقدرته على التغيير كانت سبباً رئيساً في تحديد مركزيته لاحقاً، والتأكيد على عبثية هذا الوهم القائل بأن الإنسان هو مركز الكون. وهذا يبدو واضحاً (مثلاً) في الاكتشافات التي أكدت أن الأرض ليست مركزاً للكون، وأن الأرض ذاتها (التي يقطنها الإنسان) تدور (ومع كواكب أخرى) حول الشمس، مع وجود مجموعات ومجرات أخرى !!

لقد هزت هذه النظريات (التي أصبحت حقائق فيما بعد) عقل الفلسفة الغربية، وثمة نظريات أخرى (وإن كانت متأخرة بعض الشئ) ربطت بين الإنسان والحيوان (بل بما هو دون الحيوان) كنظرية تشارلز داروين (في أصل الأنواع) وغيرها، وكأبحاث بافلوف على

---

[1] دليل الناقد الأدبي للرويلي والبازعي ص٤٩

[2] العلمانية للمسيري ١٨٩/٢

[3] مدخل إلى التنوير الأوروبي لهاشم صالح ص٧٥

الكلاب، ونظريات سيجموند فرويد في التحليل النفسي، كل ذلك وغيره كان له أسوأ الأثر على المؤمنين بمركزية الإنسان ودوره وتميزه وقدرته ومكانه. فالإنسان الغربي منح المركزية للذات (الإنسان) من أجل اعتبارات مادية علمية، لا من منطلقات دينية أو أخلاقية، ولم يعد ثمّة مسوغ لجعل الإنسان في مركز الكون بعد أنْ فضحت هذه النظريات زيف هذا الادعاء.

ومع إدراك المسيري لوجود فرق بين مرحلتي التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع (وتأكيده عليه وانتقاده لمن لم يدركوا الفرق بين المرحلتين)[١]، ورغم أن هذا الفرق مؤثر نوعاً ما، إلا أنه مع مرور الوقت واهتزاز الثقة بمركزية الذات الإنسانية تسقط الفلسفة الإنسانية في وحل المادية وتتمركز حول الطبيعة والمادة (الموضوع)، وهذا بالضبط هو جوهر العلمنة الشاملة التي يتحدث عنها المسيري.

يقول المسيري: "رغم الاختلاف الظاهر بين التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع فإنهما يؤديان إلى النتيجة نفسها : إنكار الثنائية والتركيب وإمكانية التجاوز واختفاء الذات الإنسانية."[٢] لعدم وجود مرجعية نهائية عليا يستمد منها الإنسان مركزيته، وتحميه من هيمنة الطبيعة وسيطرة المادة. وإنكار التجاوز وإنكار التركيبية الإنسانية هو العلمنة الشاملة في أدق أوصافها كما مر معنا. ويقول المسيري كذلك: "الإنسان هو مركز هذا الكون، إما لأنه أعطى لنفسه هذه المكانة المركزية [عند من لا يؤمن بوجود مرجعية نهائية عليا "إله"]، أو لأنه حامل أمانة الله على الأرض [عند من يؤمن بوجود مرجعية نهائية عليا متجاوزة]..."[٣]

ويقول أيضاً في إلزام جميل، وانتقاد عميق : "إن أي إنسانية مادية (أي إيمان بالإنسان مع إنكار وجود الماوراء) كما هو الحال مع الإنسانية الماركسية أو الليبرالية في الغرب، لا يمكن أن يتسق مع نفسه ولابد وأن يتحول إما إلى إيمان بالله أو إلى عدمية كاملة، لأن المفكر الإنساني حينما يواجه ظاهرة الإنسان السامي المتميز الذي تفترض الماركسية الإنسانية والليبرالية وجوده فهو إما أن يأخذه دليلاً على شئ أكبر منه خارج المادة ويؤمن بالماوراء، أو يرده إلى المادة كلية ويصبح عدميا تتساوى عنده الأمور."[٤] وتكرار المسيري لكلمة (الماوراء) مشكلٌ، فكأن الحد الفاصل عنده بين العلمنة الشاملة والإيمان الاعتقاد بوجود

---

[1] انظر: الفلسفة المادية للمسيري ص٦٢

[2] الموسوعة للمسيري ٦٩/١

[3] دراسات في الشعر للمسيري ص٣٣٦و٣٣٧

[4] الفلسفة المادية للمسيري ص١٩٧، بتصرف يسير.

غيب، أو رب مجرد مفارق للكون. ومع هذا، فإن ما لاحظه المسيري (في الاقتباس الأخير) مفيد في فهم موقفه من الإنسانية، أو مايسميه بـ(إمكانية التجاوز من خلال الإنسان). فموقف المسيري من النزعة الإنسانية ككل يتسم بالتركيب، وهو موقف المتشكك المتخوف، بل الرافض أحياناً، وإن بدى في بعض المواطن داعياً للتوافق مع دعاة الإنسانية وإن كانوا علمانيين لادينيين أو غير مسلمين. فالمسيري رغم دعوته كثيراً للتعاون والالتقاء في منتصف الطريق مع دعاة الإنسانية (أياً كانوا) لمواجهة الخطر الأكبر، وهو (في نظره) خطر طوفان الحياة المادية بكل صورها وأشكالها، من عدمية وشك، ونمط حياة استهلاكي، ورؤى ما بعد حداثية تسحق الإنسان وترفض وجود أي مطلق وثابت يمكن الرجوع إليه.

رغم هذا كله؛ فإن المسيري يرى خلف الفلسفة الإنسانية إشكالاً حقيقياً يؤدي في النهاية لإلغاء الإنسان نفسه الذي انتسبت إليه، واتكأت عليه.

ومن هنا يقول الدكتور بومدين بوزيد في ملاحظة نفيسة ينبه من خلالها على وجود فرق بنيوي بين رؤيتي المسيري وأركون للفلسفة الإنسانية. "أود هنا أن أشير إلى أن مفهوم النزعة الإنسانية ينتقده كذلك المسيري في الفكر الأوربي، واجتهاده هنا يختلف عن طروحات محمد أركون التي تحاول جهداً تحويل الجاحظ ومسكويه وابن المقفع؛ لتكون النزعة الإنسانية في الثقافة العربية جزءاً من النزعة الإنسانية العالمية، والخلاف هنا يأتي من كون المسيري ينتقد أصلاً المنظومة المعرفية كلا بينما أركون هو تعبير عنها وتجل لها وهذا الفرق مهم هنا في الوصول إلى نتائج مختلفة في التحليل."[1] فالمسيري ينطلق من رؤية أولية تنتقد أساس الفكر الإنساني وبنيته المعرفية.

والمقصود أن ثنائية الإنسان والطبيعة (أو الذات والموضوع) التي مثّلت التقابل الأساسي في الحضارة الغربية بعد أفول العقيدة النصرانية = يراها المسيري ثنائية واهية ضعيفة، ما دامت لا تشير لمتجاوز آخر، تستمد منه شرعيتها. ومصير هذه الثنائية هو الزوال والذوبان بعد حصول صراع مرير بين طرفيها تنتصر فيه الذات أولاً، ثم تكون الغلبة (لاحقاً) للطرف الأقوى وهو الموضوع والعالم الخارجي المادي. وعن هذا يقول في نص معبر أنقله (مع طوله) لأهميته:

"وأنا كمفكر ذي مرجعية إسلامية، أذهب إلى أن هذه الثنائية [الذات والموضوع] هي في أساسها تصدر عن ثنائية الخالق (المتجاوز المنزّه) والمخلوق، بخلاف رؤية المفكرين الإنسانيين في الغرب الذين وإن كنا نتفق معهم على وجود حالة ثنائية بين الإنسان و

---

[1] انظر "الاجتهاد التوليدي في خطاب المسيري" لبومدين بوزيد والمنشور ضمن "المسيري في عيون أصدقائه ونقاده" ص١٢٧

الطبيعة/المادة، إلا أن الخلاف يصب في المصدرية لهـذه الثنائيـة، حيـث يـرون مـصدرها- أي أصحاب الفكر الإنساني الهيوماني في الغرب - مجرد انفصال الإنـسان عـن الطبيعـة (دون ذكـر لمصدر هذا الانفصال)"[1]، ويقول بعد هذا النص بقليل : "ولكـن في تـصوري أن ثمـة إشـكالية أساسية يواجهها الفكر الإنساني الهيوماني، وهي أن ثنائيـة الإنـسان والطبيعـة داخـل الإطـار المادي [الذي لا يؤمن بوجود إله] ستنحـصر آخـر الأمـر داخـل نطـاق (الطبيعـة/المـادة) وحدها، مما سيجعل تحرك الإنسان تحت سقف مادي، وفي هـذه الحالـة لابـد مـن أن يرجـع بالضرورة إلى ما هو دونه، أي إلى (الطبيعة/المادة) باعتبارها المرجعيـة النهائيـة الوحيـدة، فيـتم تفكيكـه إلى عناصـره الماديـة الأساسـية، بحيـث تـصفّى الثنائيـة (الإنـسان في مقابـل الطبيعة/المادة). ومن هنا أؤكد أن ثنائية الإنسان والطبيعة داخل إطـار مـادي _ والـتي يـستند إليها الفكر الإنساني الهيوماني _ هي ثنائية واهية ليس لها أسـاس، وبـسرعة مـا تتـهاوى أمـام الأصول الفلسفية المادية لكون أساس هذا الفكـر الإنـساني الهيومـاني (وجـداني وجـودي) لا يقف على أرضية فلسفية صلبة...[إلى أنْ قال]....ومـع هـذا، ورغـم الاخـتلاف العميـق في نقطة البدء [مصدر الثنائية وأساسـها]، تظـل هنـاك رقعـة عريـضة مـشتركة بـين الرؤيـة الإسلامية والفكر الإنساني الهيوماني الغربي...[وهي الحفاظ علـى إنـسانية الإنـسان ومواجهـة العدمية والمادية المطلقة]...ولا يزال هناك من المفكـرين الغـربيين مـن يحملـون لـواء فكـرة انفصال الإنسان عن الطبيعة، ويتبنـون فكـرة (الإنـسانية المـشتركة)، ولعـل هـذا يفـسر لمَ استفدت _ واستفاد غيري من المفكرين الإسـلاميين _ مـن النقـد الغـربي للحداثـة الغربيـة، رغم أن هذا النقد يدور في النهاية على أرضية فلسفية مادية لا تملـك الفلـسفة الحديثـة أرضـية سواها."[2]

وبالعودة لتغير رؤية الإنسان للطبيعة وموقفه منـها، نجـد أن الإنـسان في تلـك المرحلـة بـدأ رحلة الهيمنة على الطبيعة وغزوها (ومن هنـا جـاءت لفظـة "غـزو الفـضاء"!!) وارتبطـت المعرفة بالقوة في كتابات كثيرة خـصوصاً مؤلفـات فرانـسيس بيكـون صـاحب أطلانطـس الجديدة، وآخرين من الكتاب، وهذا ما يسميه المسيري بالرؤيـة المعرفيـة الإمبرياليـة العلمانيـة الشاملة القائمة على النظر للكون بوصفه مـادة اسـتعمالية خاضـعة لمـشيئة الإنـسان وقهـره وغلبته. يقول سيد عطّاس : "إن تجريد الطبيعة من سحرها وروعتـها بـالمعنى الـذي يقـصدونه قد أدى إلى سلبها مغزاها الكوني وقطع علاقتها الرمزية بـالله، الأمـر الـذي نـتج عنـه عـدم احترام الإنسان للطبيعة، بحيث إن الإنسان الـذي لطالمـا أخذتـه الطبيعـة بروعتـها وجلالهـا

[1] انظر مقالاً للمسيري ص١٧ ضمن : الإسلاميون سجال الهوية والنهضة لنواف القديمي.

[2] انظر مقالاً للمسيري ص١٨و١٩ ضمن : الإسلاميون سجال الهوية والنهضة لنواف القديمي، بتصرف يسير.

أصبح يعاملها بطريقة انتقامية قاسية. وهكذا حطمت هذه النظرة للطبيعة الانسجام والتوافق الذي كان قائماً بينها وبين الإنسان. إن علمنة الإنسان وتحويله إلى مجرد كائن أرضي ومادي ومحورته حول الطبيعة الإنسانية كل ذلك قاد إلى تجريد قيمه من القداسة وإلى تأليهه هو نفسه، وإلى أن يحِل نفسه - وهو الذي لا حول له ولا قوة ولا علم - مكان الخالق جل وعلا، وذلك ما أدى إلى ظلم الإنسان للطبيعة : طبيعته الإنسانية بأبعادها الروحية والعقلية، والطبيعة الكونية بمظاهرها وأبعادها المختلفة."[1] وبالمحصل، فقد تغيرت نظرة الإنسان للطبيعة، وصاروا ينظرون للإنسان المكرم "باعتباره أحد أجزاء الطبيعة من زاوية بيولوجية جينية أو بيئية، حتى أنهم اعتقدوا بأن للموروثات الجينية تأثيراً في تكوين سلوك الفرد وبدأت بذلك تقل المسافة بين الإنسان والحيوان."[2]

ثالثاً: قاد هذا التطرف الكبير للتمركز حول الذات إلى التمركز حول العالم الخارجي المادي، وعن هذا يقول المسيري : "إن الإيمان باستقلالية الذات وإمكاناتها غير المحدودة هو تعبير عن إخلاص وولاء مفرطين ليقين لا يهتز في مركزية الإنسان في الكون، ولكل ما هو إنساني. إنه شكل متطرف من الإنسانية (الهيومانية)، التي تؤكد الذات وتستبعد العالم الخارجي (الموضوع)...ويقود التطرف في الإنسانية الهيومانية إلى ثنائية صلبة (اثنينية) بين الإنسان والطبيعة، وإلى استقطاب حاد بين الروح الإنسانية العليا والجسد الطبيعي الأدنى."[3]

فبدلاً من علاقة التسخير التي تربط بين الإنسان ومحيطه المادي الخارجي، صارت النتيجة سعياً إنسانياً للهيمنة على الطبيعة، وتوظيفها (دون حدود أو قيود) باعتبارها مادة استعمالية، لا قيمة لها. ولم يدرك الإنساني الغربي وقتها أن "إخضاع كل ما هو طبيعي إلى الذات المتجبرة [الإنسانية] يقود أخيراً إلى هيمنة الموضوعية والطبيعة العمياء."[4]

ومع بروز التقدم العلمي لاحقاً وبشكلٍ أكبر، تقزمت الذات الإنسانية أكثر وأكثر، فأدى اختراع الآلة لظهور التنميط الذي ضرب الإنسانية في صميمها، فما كان يدوياً سابقاً صار اليوم آلياً، ولهذا أثره الكبير على الإنسان العامل الذي فقد شيئاً كبيراً من أهميته ودوره، خصوصاً مع تقدم التصنيع، وتطور الآلات حتى عرف الإنسان ما يسمى بخط التجميع. وللتنميط أثره السلبي كذلك على المشتري والمستهلك، وهذا يظهر بوضوح في كثرة السلع

---

[1] مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية لسيد محمد نقيب عطاس، ترجمة محمد طاهر الميساوي ص٦٦

[2] ما بعد الحداثة لباسم خريسان ص٣٤

[3] في الأدب والفكر للمسيري ص٢٦٧

[4] النقد والتنوير لمحسن الخوني ص١٣٦

وفائضها الكبير مما يؤدي (لاحقاً) لشيوع ثقافة الاستهلاك، فالـصناعة اليدويـة كانـت مرتبطـة بالحاجة للسلعة (بل أحياناً بضرور ا) بخلاف التصنيع الآلي النمطي.

والمقصود أن المسيري يذهب إلى أن الحضارة الغربية باتـت حـضارة التنمـيط[1] لا الفرديـة (أو الفردانية) كما تذهب لذلك بعض الآراء[2]، والتنميط (من وجهـة نظـره) شـكلٌ مـن أشـكال القضاء على أوهام التمركز حول الذات الإنـسانية[3]، وبرهـانٌ إضـافي علـى هيمنـة التـصنيع والمادة على الجوهر الإنساني، وكلامه حول هذا النقطة متأثر (إلى حد كـبير) بمـا قالـه فلاسـفة مدرسة فرانكفورت.

وقد ساهم بعض الفلاسفة الغربيين في إلغـاء مركزيـة الإنـسان منـذ البدايـة، وقـد توقـف المسيري كثيراً عند إسبينوزا أولاً[4]، الذي شن (بحسب المـسيري) هجومـاً قويـاً علـى مركزيـة الإنسان، وأعطى هذه المركزية للطبيعة (الموضوع) من خلال تأليهها بـدلاً مـن تأليـه الإنـسان. ولكن نيتشه كان له الدور الأكبر في القضاء علـى هـذه المركزيـة الإنـسانية[5]، وقـد توصـل نيتشه لهذه النتيجة بواسطة أدوات كثيرة، لعل أبرزها العدميـة الـتي رسـختها كتبـه الفلـسفية والأدبية. والمقصود هنا أن الفكر الإنساني لقي مصرعه على يـد عـددٍ مـن الفلاسـفة المـؤثرين الذين اجتمعوا على ازدراء الفلسفة الإنسانية والـسخرية منـها، والـدعوة إلى نـسق واحـدي مادي يلغي الإنسان ويكفر به. يقول المسيري: "أهم ثلاثة فلاسـفة غـربيين في العـصر الحـديث لا يؤمنون بالعقيدة الإنسانية (الهيومانية) : فنيتشه عدمي، وهايـدجر[6] وثـني جديـد، وسـارتر[7]

[1] يطلق مصطلح التنميط على ظاهرة في الحضارة الغربية وهي أن كثيراً من المنتجات الحضارية تصبح متشا ة ونمطية بسبب الإنتاج الصناعي السلعي الآلي الضخم، والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي إلى التنميط في أسلوب الحياة العامة والخاصة ثم يتم تنميط حياة الإنسان نفسها.

[2] انظر مثلاً : ما قاله جورج زيناتي في رحلات داخل الفلسفة الغربية ص١٣٠

[3] انظر الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري والتريكي بالاشتراك) ص٤٩، والعلمانية تحت ا هر (المسيري والعظمة بالاشتراك) ص٨٢

[4] الموسوعة للمسيري ٣٧٢/٣

[5] الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري والتريكي بالاشتراك) ص٢٨

[6] مارتن هايدجر (١٨٩٨-١٩٧٦) المؤسس الحقيقي للوجودية ، درس في بداية حياته الالهيات في مدرسة يسوعية، ثم أصبح أستاذا الفلسفة في جامعة فرايبورج و ألّف فيها أبرز كتبه "الوجود والزمان" التي أودعها خلاصة كتبه. ثم أصبح بتزكية أستاذ ا مديرا للجامعة، انزوى في بيته للقراءة والاستطلاع خلال حكم الحزب النازي، واتهم بأنه دعم هتلر في بعض الفترات. الموسوعة الفلسفية لحفني ص٤٩٧-٤٩٩، ومعجم الفلاسفة لطرابيشي ص٦٩٤-٦٩٦

[7] جان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) فيلسوف وروائي وكاتب مسرحي كاتب سيناريو و ناقد أدبى وناشط سياسى فرنسي ، عمل استاذا للفلسفة ، وانخرط في صفوف المقاومة الفرنسية السرية ضد النازية في الحرب العالمية الثانية . أثرت فلسفته الوجودية في أبناء جيله كثيرا و حصل على جائزة نوبل للاداب عام ١٩٦٤ ، شرح الوجودية في كتابيه "الوجود والعدم" و " الوجودية" وارتبط اسمه ا بشكل كبير، عارض احتلال الجزائر وفيتنام . فقد نظره في آخر حياته . الموسوعة الفلسفية لحفني ص٢٢٨-٢٣٢، وموسوعة الفلسفة لبدوي ٥٦٣/٢-٥٦٩

وجودي يشعر بالغثيان الدائم ! كما أن التيارات الفكرية السائدة الآن (التفكيكية وما بعد الحداثة) كلها تشعر بالازدراء تجاه الفكر الإنساني الهيوماني."[1]

غير أن المسيري يؤكّد على "أن إزاحة الإنسان عن المركز وتفكيكه ونزع القداسة عنه ليست مسألة مزاج شخصي أو أزمة نفسية عارضة، وإنما هي ثمرة منظومة حضارية كاملة."[2] فما حصل كان أكبر من أن ينسب لأفراد معدودين (مع إدراكنا لدورهم)، وإنما نتج عن مجموعة متشابكة من العوامل والمسببات، وصل من خلالها المجتمع الغربي إلى العلمنة الشاملة كما فهمها المسيري.

ولكن الأخطر أن الفلسفة الغربية لم تكتفِ بالتمركز حول العالم المادي [كمرحلة أولى في متتالية العلمنة] بدلاً من التمركز حول الذات الإنسانية، بل اتجهت نحو تصفية الثنائية كلها، أي : إلغاء ثنائية الذات والموضوع ككل، وهذا يعني بطبيعة الحال إلغاء لكل الثوابت والمطلقات والقيم.

فوجود الثنائية بحد ذاته، يعني وجود قدر من الثبات، والمعنى، ولو بشكل ضعيف ومؤقت.

وعن هذا يقول المسيري: "وعبر تاريخها وحتى نهاية القرن التاسع عشر، بذلت الفلسفة الغربية جهدا غير عادي لحسم هذا التناقض ولتصفية هذه الثنائية، إما عن طريق المصالحة والمزاوجة بين الذات والموضوع وبين الإنسان والطبيعة، أو عن طريق إعطاء أسبقية للواحد على الآخر. فهذا الانقسام يعني وجود مسافة بينهما وحيز مكاني يتفاعلون فيه وحيز زماني تتم فيه عملية التفاعل، كما أنه يعني وجود حدود خارج الذات والموضوع، الأمر الذي يعني وجود قدر من التجاوز والمعنى والكليات الثابتة. فثنائية الذات والموضوع تفتح الباب على مصراعيه مرة أخرى لكل الثنائيات الأخرى، كما أنها تشير إلى عالم خارج الذات والموضوع، هو مصدر الثبات والتجاوز والمعنى في عالم الصيرورة وحركة المادة، أي أن هناك عودة لعالم ما وراء الصيرورة وما وراء الطبيعة/المادة، عالم الدال المتجاوز، وهذا يشكل سقوطا في الميتافيزيقا وتحديا للنسق المادي وللعقلانية والواحدية المادية، ويشكلُ تذكرةً للإنسان بأصوله الربانية، ولذا لابد من تجاوز الثنائية ومحوها تماما، إن كان الإنسان الطبيعي يريد تأكيد ماديته ومادية الطبيعة."[3] فكما أن الفلسفة الغربية اتجهت عبر تاريخ العلمنة الشاملة للبحث عن المطلق المادي الكامن في العالم الطبيعي، فإنها أيضاً سعت لدفن ثنائية الذات/الموضوع وقبرها.

---

[1] العلمانية للمسيري ١٠٣/١

[2] الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري والتريكي بالاشتراك) ص١٦

[3] اللغة والمجاز للمسيري ص٥٠

فتاريخ الفلسفة الغربية (بحسب المسيري) هو تاريخ القضاء على هذه الثنائية[١]، ونيتشه الذي هاجم الفلسفة الإنسانية ومركزية الإنسان، هاجم الثنائية كلها أصلاً، فالذات عنده ليست إلا من اختراع الذات، والموضوع ليس له وجود حقيقي، وليس إلا وهماً من اختراع إرادة القوة.[٢] "فالتمركز المتطرف حول الذات يؤدي إلى تمركز لا يقل تطرفا حول الموضوع، ولذا فالذات المستقلة كثيرا ما تنسى نفسها وتتجاهل حدودها، فتندمج مع الطبيعة وتذوب فيها."[٣] وبما أن الطرف الأول من الثنائية وهو الإنسان قد منح مركزيته لأسباب مادية طبيعية بحتة، فمن المتوقع أنْ يتغلب الطرف الثاني من الثنائية (العالم الطبيعي المادي)؛ لأنه أكثر مادية وطبيعية من الطرف الأول، وهذا ما حصل فعلاً في البدء، فتمركزت الحضارة الغربية حول الطبيعة، وصارت مادية تماماً، ولكن هذا التمركز لم يدم طويلاً، فقد زالت الثنائية ككل، وانتهت لحساب اللا تمركز واللا تحدد، وظهرت السيولة المادية (اللاعقلانية المادية بديلاً عن العقلانية المادية، والمادية الجديدة السائلة بدلاً من المادية القديمة الصلبة، والاستنارة المظلمة بدلاً عن المضيئة، وما بعد الحداثة بدلاً عن الحداثة)، ولكن المسيري يؤكد دائماً (وباستمرار) على أن المرحلة الثانية (التمركز حول الموضوع) كانت كامنة، ومتوقعة، وإنما انتظرت فقط لحظةً (زمانية مواتية) وفق ظروف وعوامل معينة تساعدها على التحقق، وتنتقل بموجبها من الهامش إلى المركز.

وفي النهاية، لا يمكن "أن يوجد مركزان في الكون ولابد من حسم هذا الصراع، وهو أمر يحسم عادة لصالح النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة فهي الأصل في بداية الأمر وهي أيضا المآل في نهاية المطاف وفي التحليل الأخير."[٤] وقد أشار المسيري إلى أن الطرف الأول من أي ثنائية يدور حول وجود مطلق ومركز في الكون، بخلاف الطرف الثاني الذي يدل على غياب المركز، وشيوع النسبية المطلقة.[5]

ومع إدراك المسيري لوجود فرق بين مرحلتي التمركز حول الذات ثم التمركز حول الموضوع، إلا أنه ينبه على أن هذا الفرق غير مؤثر كثيراً، وأنه من الممكن الحديث عن مرحلتي التمركز باعتبارهما تعبيراً عن مرحلة واحدة وهي مرحلة العقلانية المادية (المادية القديمة/الصلبة). وهو كذلك مع تحذيره من عدم إدراك الفرق بين المرحلتين الذي وقع فيه

---

[1] العلمانية للمسيري ٣٠/١

[2] المرجع السابق ٤٢/١

[3] في الأدب والفكر للمسيري ص٢٦٨

[4] العلمانية للمسيري ٣٠١/١

[5] دراسات معرفية للمسيري ص١٠٣

الكثيرون (بحسبه)، يشير إلى إخفاق كبير (ثانٍ) وقع فيه آخرون سببه، عدم التيقظ للتشابه الواضح والجوهري بين المرحلتين، وهو أمر ضروري وهام.

يقول المسيري: "وقد نشب صراع حقيقي بين النموذجين [التمركز حول الذات ثم الموضوع] ولكنه صراع كان لابد أن يزال لحساب النموذج الثاني المتمركز حول الطبيعة/المادة ذلك لأن الإنسان (مركز الكون في النموذج الأول) لا يستند إلى أرضية فلسفية راسخة، ومع غياب المرجعية المتجاوزة لم يبق إلا عالم الطبيعة/المادة، فإن الإنسان هو إنسان طبيعي/مادي ولا يحق له أن يزعم لنفسه المركزية أو الاصطفاء والاختيار.

وتاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ القضاء على هذه الثنائية التي تفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة لتحل محلها ثنائية أخرى تفترض أسبقية الطبيعة على الإنسان وهو ما أدى إلى ظهور الفلسفات المعادية للإنسان (البنيوية-ما بعد الحداثة) تعبيراً عن هذا، كما أن معظم المصطلحات السلبية التي طور ا العلوم الاجتماعية الغربية تدور حول موضوع واحد هو إزالة الإنسان كظاهرة مركبة مستقلة حرة، وهو ما يمثّل جوهر العلمانية الشاملة بحسب المسيري. وما نود أن نقوله هنا هو أن الصراع بين النموذجين (المتمركز حول الإنسان والمتمركز حول المادة) قد خلق وهما بأن هناك نموذجين مختلفين وهو ما جعل من الصعب صياغة نموذج تفسيري مركب شامل واحد."[1] فالمسيري يؤكّد على أن الوصول لنموذج تفسيري جديد للعلمانية، بالصورة التي يطرحها المسيري، يتطلّب قبل ذلك رؤية الوحدة الكامنة وراء الظواهر والتصورات.

ولمّا كانَ الإنسان بطبعه وعبر تاريخه باحثاً عن المقدس، فإن العلمانية بعد عملية تقديس الإنسان في مرحلة الذات ثم تقديس الطبيعة في مرحلة الموضوع قد سعت ل ع القداسة عن العالم. وهذا هو تعريف العلمنة الأقرب الذي يرتضيه المسيري ويختاره. بل من الممكن القول : إن العلمانية قدست المدنس ودنست المقدس، وهي إذ تفعل ذلك عبر عملية تاريخية اجتماعية مركّبة لا تزيد أزمةَ المعنى إلا تجذيراً، ولا العدمية إلا ترسيخاً. يقول المسيري : "ونحن نرى أن البحث عن المقدس شئٌ أساسي بالنسبة للإنسان...والعلمانية في تصورنا هي محاولة نزع القداسة عن العالم."[2] ويقول أيضاً :
"والعلمانية (الشاملة) هي نزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة) والإيمان بفاعلية القانون الطبيعي في مجالات الحياة الطبيعية والإنسانية كافة وإنكار أي غيب، وإلا لما أمكن التحكم في الكون (الإنسان

---

[1] العلمانية للمسيري ١/٣٠-٣١

[2] الموسوعة للمسيري ١٩٥/١

والطبيعة) وتوظيفه واستخدامه وتحويله إلى مادة استعمالية."[١] والمقصود بالقداسة هنا المعنى ف عها عنها العالم والإنسان يعني شيوع التفسيرات العدمية ونحوها. وهذه ال عة الدهرية التي يراها المسيري مطابقة للعلمانية الشاملة، عبر عنها القرآن الكريم بعبارات صريحة مباشرة حاكياً حال بعض الدهريين والكافرين. يقول المسيري حول هذه النقطة : " تلخص التعبيرات القرآنية : (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) الموقف الحلولي الكموني الواحدي المادي أو العلمانية الشاملة ببساطة وبلاغة. فالمرجعية الوحيدة هي الدنيا وعالم الحواس الخمس والعقل المادي الذي يتواصل مع العالم المادي من خلال الحواس الخمس."[٢] ويلتقي هنا فهم المسيري للمادية المتوحشة بوصفها دهرية جديدة مع فهم جمال الدين الأفغاني في رسالته الشهيرة "الرد على الدهريين". فاالأفغاني كتب رسالة "الرد على الدهريين" لنقض مذهب سيد أحمد خان الهندي المتأثر ببعض تطبيقات الداروينية، ولكن الأفغاني كان يقصد ما هو أبعد من ذلك، حيثُ أراد الرد على كل من أنكر وجود الخالق وزعم مادية الحياة وطبيعيتها.[٣]

ومع تأكيدنا على أن جوهر العلمنة الشاملة عند المسيري هو الماديـة المطلقـة، ونـزع القداسـة عن العالم، وإنكار تجاوز الإنسان إلى غير ذلك من التعـبيرات إلا أن المـسيري يعـرف العلمانيـة الشاملة في بعض المواطن ببعض تبديا ا فقط، وهـذا يعـود للـسياق الـذي يـشرح المـسيري العلمنة من خلاله. فالمسيري يعرف العلمانية أحيانـاً بأ ـا الترشـيد المـادي أو ثمـرة الترشـيد المادي[٤]، وربما عرفها بوصفها تحديثاً على النمط الغربي[٥]، كمـا يعرفهـا كـذلك بأ ـا وحـدة الوجود المادية[٦]. ووجه الارتباط بين هذه التعريفات والمطلق العلمـاني الـشامل (الطبيعـة/المـادة) ظاهر، ولكن المسيري يبرز أحياناً بعض مظـاهر العلمنـة ويعطيهـا الأولويـة لـضرورة البيـان والإيضاح فقط.

ويقرر المسيري أن التفسير العلماني الشامل يواجـه معـضلات معرفيـة وأخلاقيـة لا يـستطيع معها تقديم إجابات مقنعة على كثير من الأسئلة الأساسـية. ومـن الممكـن إجمـال الإشـكال المعرفي في سؤال موجز : هل الإنسان الطبيعي المادي يذعن للطبيعـة أم يهـيمن عليهـا؟ فوفقـاً للنموذج العلماني الشامل يظل هذا السؤل مأزقاً فلسفياً حقيقياً لا نجـاةَ منـه. وهـذا راجـع إلى

---

1 المرجع السابق ٤٦١/٥

2 المرجع السابق ٢٠١/١

3 المادية والليبرالية لهاني المرعشلي ص٢١

4 الجماعات الوظيفية للمسيري ص٥٧

5 رحلتي الفكرية للمسيري ص٣٩٣

6 المرجع السابق ص٣٩٧

التفسير العلماني المادي الذي يختزل الإنسان في جزئه المادي. يقول المسيري معلّقاً : "وفي تصورنا أن هذه هي المشكلة الكبرى للعلمانية الشاملة فهي لا تكتفي بتفسير بعض جوانب الواقع الإنساني تفسيرا ماديا (كما تفعل العلمانية الجزئية)، وإنما تصر على تفسيره كله دون أي مهادنة، من خلال النماذج المادية، إنها خطيئة التبسيط والاختزال وإنكار أية إمكانية إنسانية للتجاوز."[1]

ولا تقل الورطة الأخلاقية عن أختها المعرفية عند من يتبنى النموذج العلماني الشامل، فليس هناك نظرية أخلاقية مكتملة، بل ليس هناك رؤية أخلاقية أساساً لدى العلمانيين، وإنما المتعة المادية فقط. يقول المسيري : "تشكل قضية القيمة والغاية (وتعريف الخير والشر) مشكلة أساسية في النموذج العلماني الشامل. فالافتراض العلماني الشامل الأساسي، أو القيمة الحاكمة أو المطلقة فيه، أو المسلمة العلمانية الشاملة النهائية...تذهب إلى أن ثمة طبيعة مادية وإنسانا طبيعيا/ماديا يخضعان لقانون طبيعي مادي عام متغير بشكل دائم مثل القانون الطبيعي، ومن ثم لا يوجد شر متأصل في الإنسان، فالطبيعة/المادة لا تعرف خيرا أو شرا، أو مقدسا أو مدنسا، وما يسمى شرا إن هو إلا ظواهر مادية مصدرها مادي...ومن ثم يمكن إصلاحها بالوسائل المادية...والقيم الأخلاقية هي الأخرى لابد أن تكون مستمدة من هذه الأطروحات المعرفية المادية."[2] وهذا عائد لرفض العلمانيين فكرةَ غائية الكون وثبات القيم الأخلاقية ومطلقيتها، فهم يرون أن "الإنسان موجود في الكون بالصدفة دون هدف أو غاية، والأخلاق تتغير بتغير الزمان والمكان. وكل هذا يخلق ما يسمى "أزمة المعنى"."[3]

ومع وجود مشكلات بنيوية عميقة تلاحق النموذج العلماني الشامل إلا أن المسيري يؤكد على أن النموذج العلماني الشامل مغرٍ للنفس البشرية لارتباطه بنزعة جنينية جوانية داخل الإنسان نفسه[4]. وتتلخص هذه النزعة بالرغبة في الإخلاد للأرض، والالتصاق بالمادة، والهروب من أي أعباء أو تكاليف غير مادية. يقول المسيري : "والنموذج المعرفي العلماني الشامل نموذج حركي مريح لأقصى حد، فقد استبعد المرجعية المتجاوزة والغيب والتركيب وغير المحسوس والمبهم، وتبنى مرجعية مادية كامنة، وتفاعل مع المحسوس والملموس والواضح والبسيط، ولذا أمكنه تطوير أدوات ومناهج (في معظمها مادية كمية) زادت بالفعل من معرفة الإنسان ودرجة تحكمه في الواقع (المادي). كما أنه ألقى الضوء على جوانب معينة

[1] العلمانية تحت المجهر (المسيري والعظمة بالاشتراك) ص١٢٩، وانظر : الفلسفة المادية للمسيري ص٤٧

[2] العلمانية للمسيري ٢٤٥/٢

[3] المرجع السابق ٤٠٥/٢، وانظر : دراسات معرفية للمسيري ص١٨١، والفلسفة المادية له ص٧٦

[4] الموسوعة للمسيري ٧٠/١

من النفس البشرية (غرائزه والأساس البيولوجي لبعض جوانب سلوكه وشخصيته) وعمق إدراكنا لها. وأثبت أن مقدرته التفسيرية مرتفعة بشكل مدهش، وأن مقدرته الترشيدية للواقع (أي إعادة صياغته) مذهلة."[1] فثمة نجاحات مادية حقيقية للنموذج العلماني الشامل على الجانب المادي، ولكن الأكيد أن الواقع الإنساني مركب لأقصى درجة، مما يجعله عصياً على هذه التفسيرات الاختزالية القاصرة. فللنموذج العلماني المادي فاعليته الإيجابية مع بعض الجوانب، ولكن مشكلة الرؤية المادية في الإطار الكامن أنها لا تكتفي بتفسير بعض الجوانب دون بعضها. ورغم أن العلمانية لمّا ألغت القوى الغيبية حرضت الناس بشكلٍ أكبر على محاولة اكتشاف العالم دون خوف أو قلق، إلا أن الإسلام بدعوته للعلم والسير في الأرض والنظر فيها كان محرضاً بشكلٍ أكبر، فعالم الطبيعيات المسلم مثلاً يجد في نصوص الوحيين محفّزاً كبيراً على العمل والإنتاج والكشفِ المعرفي، ولكن اللبس سيزولُ عنا حين نعرف طبيعة الدين المحرف الذي كان يهيمن على أوروبا وشكّلَ عائقاً أمامها نحو النهوض والتقدم، فالدين الحق لا يمكن أنْ يقف في طريق المعرفة بل هو محفز أساسي ودافع لها.

ومما يدعو للتأمل أن المسيري الذي أكّد على قابلية الناس عموماً للنموذج العلماني الشامل لما فيه من إغراء، يحذّر من توظيف النموذج العلماني لديباجاتٍ وعناوين تسويقية ليتجاوز إشكالية توحش النموذج العلماني الشامل نفسه. ومجلى ذلك أن التفسير العلماني في صورته النهائية وبعيداً عن المحسنات والأدوات التجميلية غير مرغوب، ومرفوض عند كثير من الناس، فالنظرة للإنسان بوصفه حيواناً، أو نزع القداسة عن العالم بشكل كامل، والقول بنفعية الأخلاق كل ذلك مصادم لما يحمله عامة البشر من بقايا الفطرة والخيرية. لذلك تتخفّى الرؤى العلمانية الشاملة باستمرار خلف ديباجات إنسانية، وترفع لافتات التسامح والمساواة فيما تخبئ خلف ذلك جوهر العلمنة الشاملة بكل ماديته ووحشيته، وعن هذا يقول المسيري : "من المعروف في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة (ومتتالية العلمنة فيها) أن عملية العلمنة لا يمكن أن تتم بشكل واضح دفعة واحدة، حتى لا تفزع الجماهير من وحشية النموذج المطروح (العالم باعتباره مادة استعمالية خالية من القيمة ومجرد من الغاية)، ولذا نجد أن الخطاب العلماني يتبنى ديباجات دينية في المرحلة الأولى (كما هو الحال مع فلسفة إسبينوزا والعقائد الربوبية) لترويج أفكار إلحادية الجوهر إيمانية المظهر. ثم تظهر

[1] العلمانية للمسيري ٢/٢٤٤-٢٤٥

تنويعات مختلفة على هذا إلى أن نصل إلى التعريفات العرقية أو الإثنية[1] الوثنية الصريحة."[2]
ويقول أيضاً : "وهذا نمط متكرر في كل الأيديولوجيات المادية العلمانية، فهي لا يمكنها أن تواجه وحشية ماديته، ومن هنا فإنها تدخل عليه بعض المحسنات المعرفية."[3]

وبالعموم، فإنا إذا قارنا جهد المسيري المتعلق بالعلمنة مع جهود آخرين من المفكرين المعاصرين؛ فسنجد نقاط التقاء متعدد. فرؤية المسيري للعلمنة وصراع النزعة المادية العلمانية مع النزعة التوحيدية الإيمانية تلتقي مع رؤى سيد قطب ومالك بن نبي[4]. كما تلتقي رؤيته في الدفاع عن الإنسان بوصفه آيةً لا آلة مع جهود عدد من المفكرين الإسلاميين كطه عبدالرحمن وأبو يعرب المرزوقي وغيرهما[5].

والمقصود أن كتابة المسيري في هذا الباب وإن كانت فريدةً مميزةً إلا أنها لبنة في بناء، وجهد مشكور قابل للتحوير والتطوير بل والنقدِ كذلك. غير أن استجلاء موقف المسيري من العلمانية هنا ومقارنته بما قاله عن العلمانية الجزئية يؤكد لنا ما سبق وقلناه من خطر الأحكام المسبقة الاختزالية. ومن تأمل بعين العلم والإنصاف عامة كتابات المسيري وحواراته، أدرك بلا شك أن الرجل "أبعد ما يكون عن فكر علماني يفصل الدين عن الحياة. أو المعتقد عن السلوك، بل إن أطاريحه الأخرى في ما يتصل بالمرأة والطفولة، وأصالة المعرفة وهويتها ووقوع التحيز العلماني فيها...كل ذلك ليجعل منه مفكرا موحداً مؤمنا بشمول الفكر الإسلامي لكل قضايا الإنسان والكون والمعرفة والقيم ونظم المجتمع."[6] من أجل هذا واجهت كتابات المسيري حول العلمانية هجوماً ونقداً لاذعاً من كثير من العلمانيين والمدافعين عنهم. فهذا محمود أمين العالم يتهم المسيري بعدم التفريق بين جوهر العلمنة وحقيقتها من ناحية، والتوجيه الإجرائي المصلحي لها من ناحية أخرى[7]. فيما يذهب هاني نسيرة إلى أن المسيري نظر لسلبيات العلمنة دون إيجابياتها[8].

---

[1] الإثنية مصطلح أدخله السويسري شافال على العلوم عام (١٧٨٧م) ويدرس هذا العلم المظاهر المادية والثقافية لشعب من الشعوب أو مجتمع من المجتمعات أو الأقوام البدائية في مختلف الأمكنة والأزمنة، أما اليوم فالاتجاه هو نحو استخدام كلمة الأنتروبولوجيا التي تشكل الإثنولوجيا جزء أو مرحلة من خطورها.

[2] الموسوعة للمسيري ٦٥/٦

[3] العلمانية للمسيري ٢٠٧/٢

[4] انظر : "الاجتهاد التوليدي في خطاب المسيري" لبومدين بوزيد والمنشور ضمن "المسيري في عيون أصدقائه ونقاده" ص١٣٥

[5] انظر : "في نقد مسلّمات الفلسفة الغربية لدى الفيلسوف المسيري" لإدريس مقبول، والمنشور ضمن المرجع السابق ص٣٤١و٣٤٢

[6] من مقال بعنوان إشكال العلمانية في فكر المسيري : رؤية أخرى لأحمد الدغشي انظر : مجلة البيان عدد ٢٨٤

[7] انظر مقالة محمود العالم والمنشورة ضمن "حوار في عالم المسيري" ١٥٧/١

[8] انظر مقالة هاني نسيرة والمنشورة ضمن المرجع السابق ٤٣٤/١

وهذه الانتقادات (في نظري) قد أخفقت في فهم رؤية المسيري لجوهر العلمانية الشاملة وكيفية رصدها وملاحظتها. ونذكّر هنا أن العلمانية إذْ ترد مطلقةً في كتابات المسيري فإن المراد بها العلمانية الشاملة فقط. وخلال رصد المسيري لمظاهر العلمانية الشاملة وآلياتها سك مصطلحاً جديداً أسماه بـ (العلمنة البنيوية الكامنة) ويطلق عليه أحياناً العلمنة البنيوية الشاملة. وقد نحت المسيري هذا المصطلح لوصف أهم وأكثر أشكال العلمنة شيوعاً وانتشاراً[1]، إذْ ينتقد المسيري دائماً طريقة رصد مظاهر العلمنة في المجتمعات الشرقية والغربية، منبهاً إلى أن كثيراً من التبديات والممارسات العلمانية تبدو في الغالب بريئة (ولا علاقة لها بالعلمانية الشاملة). ومصطلح (العلمنة البنيوية الكامنة) يشير كذلك (بحسب المسيري) إلى أن جوهر العلمنة مرتبط بنيوياً بالإنسان من حيث هو كائن مركب روحاني/جسماني وهذا مفيد جداً في التأكيد على أن العلمنة ظاهرة مركبة ومعقّدة للغاية تتجاوز مسألة نقل الأفكار ونسخ الممارسات إلى ما هو أكبر من ذلك بكثير. فرغم حضور علاقة الأثر والمؤثر عند الحديث عن صيغ العلمانية وأشكالها إلا أن الجانب البنيوي له الحظ الأكبر إذا ما أردنا رصد العلمانية الشاملة بشكل دقيق وناجح. ويرى المسيري أن للعلمنة البنيوية الكامنة مستويان اثنان؛ فالمستوى الأول جواني فردي والآخر براني مجتمعي[2]. ونلحظ هنا مزاوجة المسيري بين الجواني والفردي في مقابل البراني والمجتمعي. وسنفصل هذا قريباً حين نتحدث عن رؤية المسيري للمتتالية النماذجية العلمانية. ولكن المقصود هنا أن مجال عمل العلمنة البنيوية متعلق بالفرد كفرد، وبالمجتمع كمجموعة أفراد. وعلمنة المجتمع أسرع وأسهل من علمنة الأفراد، كما أن علمنة البراني أسهل وأسرع من علمنة الجواني. فقد يعيش المرء حياته الخاصة (مع أسرته/سلوكه وتدينه الشخصي) بعيداً عن حبائل العلمنة الشاملة، مع أنّ حياته العامة (في السوق/في الشارع/في المصنع) قد تمّت علمنتها بشكل كامل. فهناك رقعتان للحياة : رقعة حياة عامة وأخرى خاصة، وقد مرت المجتمعات الغربية بهذه التجربة، فصار الفرد في المجتمع الغربي حتى منتصف القرن العشرين يعيش حياته الخاصة في مأمن (إلى حد ما) من المظاهر العلمانية الشاملة. ولكن ذات الفرد (ورغماً عنه) يتعايش مع كافة أشكال العلمانية إذا ما خرج للحياة العامة. فعلمنة المجتمع (رقعة الحياة العامة) سابقة من حيث الزمن لعلمنة الأفراد. وذات الأمر ينطبق على علمنة الجواني والبراني؛ لأن علمنة زينة الناس ولباسهم واقتصادهم وسياساتهم من حيث الأطر والأشكال، أسرع وأسهل من علمنة دواخلهم وأفكارهم وعوالمهم الجواني كما يسميه المسيري. لأن

[1] العلمانية للمسيري ٢٤/١

[2] المرجع السابق ٢٧/١

الدولة المتغولة في الغرب (خصوصاً بعد منتصف القرن العشرين) استطاعت أنْ تعلمن عالم الناس الداخلي، فتمت علمنة الأحلام والرؤى والتصورات، ولم يعد الأمر مقصوراً على الجانب الخارجي للإنسان. ونظراً لعدم إدراك الكثيرين لحقيقة ما أسماه المسيري (العلمنة البنيوية الكامنة) فإ م يخفقون في ملاحظة العلمانية، ومن ثم يخفقون في رصدها ومواجهتها. فيظل الرصد قاصراً ومحصوراً ببعض المظاهر غير الدالّة في مقابل إغفال بعض المظاهر الأساسية والمؤثرة والسبب يعود في كل ذلك؛ لعدم ملاحظة العلمنة البنيوية الكامنة الشاملة بحسب المسيري.

يقول المسيري معلقاً على ذلك : "ونظرا لعدم إدراك البعض لأشكال العلمنة البنيوية الكامنة هذه، فإنه لا يرصدها. ولذا يخفق هذا البعض في تحديد مستويات العلمنة الحقيقية."[١] بل يتجاوز المسيري ذلك مشيراً إلى أن البعض (نتيجة عدم معرفة أشكال علمنة البنيوية) قد يروج لتصرفات وأفكار تعد من صميم العلمنة دون وعي منه[٢]، فكثير من المنتجات الحضارية البسيطة كبعض مظاهر الأكل والشرب واللباس يرجعها المسيري للعلمنة البنيوية الشاملة، مع عدم تنبه الكثيرين لها. يقول المسيري حول هذه الفكرة : "والعلمنة البنيوية الكامنة هذه من خلال أبسط الأشياء لا تتم على مستوى البيئة الاجتماعية والمادية البرانية وإنما تتغلغل لتصل إلى باطن الإنسان إلى مستوى عالم الأحلام والرغبات."[٣] ويقول أيضاً : "ونظرا لأن البعض لا يدرك أشكال العلمنة البنيوية الكامنة هذه فإنه لا يرصدها ولذا يخفق في تحديد مستويات العلمنة الحقيقية وعلى هذا فقد يصنف بلد باعتباره إسلاميا (مثلا) لأن دستوره هو الشريعة الإسلامية مع أن معدلات العلمنة فيه قد تكون أعلى من بلد دستوره ليس بالضرورة إسلاميا ولكن معظم سكانه لا يزالون بمنأى عن آليات العلمنة البنيوية الكامنة التي أشرنا إليها."[٤] فاستصحاب المسيري لأشكال العلمنة البنيوية الكامنة كأداة تقييم تعدى الحكم على الأفراد وا تمعات الصغيرة إلى الحكم على دول ومجتمعات كبيرة. وفي الحقيقة فإن المتتبع الراصد لكتابات المسيري العلمانية الشاملة يرى فيها وبوضوح (مع دود ا وعمقها) مبالغةً في تصنيف السلوك والفعل الإنساني بأنه علماني ومادي. وقد يكون هذا عائداً في جانبٍ منه لردة فعله من ماديته السابقة وربما لموقفه المبالغ فيه من الحضارة الغربية (والأمريكية على وجه التحديد). فالشريعة الإسلامية لم تعارض لبس الجديد الجميل

[1] الموسوعة للمسيري ٢٧٢/١
[2] العلمانية للمسيري ٢٦/١
[3] المرجع السابق ٢٧/١
[4] المرجع السابق ٢٩/١

والفرح به ولم تجعل حتى الغنى إنْ كان من مكسب طيب حلال وصرف في مباح دون إسراف وتبذير، لم تجعل هذا كله مخالفة أو وقوعاً في الحرام. فتميز المسيري في رصد مظاهر العلمنة على مستوى الأفراد والجماعات لا يعني سلامة كل ما قاله فقد انطوى على العديد من المبالغات غير الدقيقة وفي ظني أن براعة المسيري في نحت المصطلح وتأكيده على أهميته ومن ثم تأطيره من حيث المفهوم واستعماله للرصد والتحليل كانت فائقة. فالمصطلح يشكّل (دون مبالغة) حجر الزاوية في رؤية المسيري للعلمانية الشاملة، ومن الممكن استيعاب ما كتبه المسيري حول تبديات العلمنة الشاملة ومظاهرها إذا ما أعطي مصطلح (العلمنة البنيوية الكامنة) حقّه من الدرس والعناية. ومما يشهد لهذا أن المتتالية النماذجية العلمانية قد تتغير بل تنعكس بسبب تأثير العلمنة البنيوية الكامنة. فمن المعلوم أن نموذج العلمانية لدى المسيري ينتمي لعائلة من النماذج التي تبناها وطورها. وكل نموذج من هذه النماذج رسم المسيري له متتالية نماذجية محددة تنتهي بلحظة نماذجية يتبلور فيها النموذج ويصل لأقصى مراحل نضجه خلالها.

وقد قدم المسيري متتالية نماذجية علمانية من خلال قراءته واستيعابه للتاريخ الغربي الفلسفي والاجتماعي. إلا أن اختلاف أشكال العلمنة البنيوية قد يؤدي إلى ظهور متتاليات نماذجية أخرى تختلف عن المتتالية النماذجية الغربية[1]. وعن هذا يقول المسيري شارحاً ومفسراً : "عمليات العلمنة البنيوية الكامنة قد تؤدي إلى توليد متتاليات جديدة للعلمنة في بعض البلاد "المتخلفة" في العالم الثالث إذ تتم أحيانا علمنة الوجدان من خلال الإعلام والأفلام الأمريكية ثم علمنة بعض جوانب السلوك من خلال الترويج لأزياء معينة وأشكال جديدة من المتعة ثم تتم علمنة القانون..ومع هذا يظل القطاع الاقتصادي والقطاع السياسي مثلا يدوران في أطر أكثر تقليدية وأقل علمنة وحداثة."[2] وهذه ملاحظة ذكية من المسيري يقدم فيها نموذجا منعكساً لمتتالية علمنة البراني قبل الجواني والمجتمع قبل الفرد، وهي المتتالية الافتراضية، كما سبق وقلنا. وهذا يؤكد على أن متتاليات المسيري النماذجية هي متتاليات مقترحة مرنة غير صلبة ولا جامدة. سعى المسيري من خلالها لتقديم قراءة منفتحة على تاريخ العلمانية الشاملة وتسلسلها حسب فهمه ومتابعته لها وفق النموذج الحضاري الغربي، وهذا بدوره ينقلنا للبحث في فكرة المتتالية النماذجية العلمانية عند المسيري وما يتعلّق بها.

---

1 الموسوعة للمسيري ١/٢٧٢

2 العلمانية للمسيري ١/٢٣١-٢٣٢

المبحث الأول: العلمنة كمتتالية نماذجية.

يرى المسيري – رحمه الله – أن الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة يحصل عبر مراحل معقّدة ومتشابكة يصعب رصد بعض حلقاتها. يقول عن ذلك : "ويتم الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة من خلال عمليات تاريخية طويلة مركبة، تأخذ شكل متتالية تاريخية متعددة الحلقات، بعضها واضح ومحدد والبعض الآخر يصعب إدراكه وتحديده. ولكن جوهر هذه العملية هو تصاعد الترشيد المادي بحيث يصبح كل مجال من مجالات الحياة خاضعا للقوانين الكامنة فيه يستمد معياريته من ذاته."[1] ويعرف المسيري العلمانية الشاملة في موطن آخر فيقول : "يمكن القول بأن العلمنة هي "الترشيد المادي"."[2] وهذا التعريف بمظهر من مظاهر القضية أو الظاهرة درج عليه المسيري كثيراً، وقد أشرنا لشئ من هذا فيما سبق. والمراد أن أساس التحولات داخل المتتالية النماذجية عائد إلى ما أسماه المسيري بالترشيد المادي. فما هو الترشيد أولا؟ وما دلالته في خطاب المسيري؟ وهل ينقسم إلى ترشيد مقبول وآخر مرفوض؟

---

[1] الصهيونية والعنف للمسيري ص٣٣٨

[2] العلمانية للمسيري ٢٢٦/١

في البدء يطابق المسيري تماماً بين الترشيد المادي (الحديث الشكلاني كما يسميه) والعلمنة، ويسوي بينهما فيقول مثلاً : "حين نستخدم كلمة "يرشد" فإنها عادة تعني يرشد في الإطار المادي، وداخل المرجعية المادية الكامنة والعقلانية المادية. ومن ثم، فهي مرادفة لكلمة "يعلمن" وكلمة "يحدث داخل الإطار المادي"، وتعني أيضاً "يفكّك"، بمعنى: "يرد الإنسان إلى المستوى المادي"."[1] ويقول كذلك : "والترشيد باختصار شديد هو تطبيق الواحدية المادية على الحياة المادية والاجتماعية والإنسانية في المجتمع."[2] وتطبيق الواحدية المادية على الحياة هو العلمنة بصريح العبارة. وإذا ما عرفنا أن مصطلح (الإنسان الطبيعي) في خطاب المسيري يعني الإنسان العلماني، فسندرك معنى ربط المسيري بين (الإنسان الرشيد) و (الإنسان العلماني)[3]، حيث الترشيد المادي يراد به العلمنة. ومن أجل هذا، عد المسيري الترشيد المادي أحد أهم آليات العلمنة[4]. وتأمل معي هنا كيف صار الترشيد علمنةً وآلية من آلياتها في ذات الوقت. وقد جاء اعتناء المسيري بمفهوم الترشيد وأثره في علمنة المجتمعات من خلال اهتمامه بآراء ماكس فيبر التي تركّز على الترشيد بوصفه عاملاً أساسياً من عوامل العلمنة. ويرى المسيري أن الترشيد ليس عملية متكاملة، وإنما هو مجموعة من العمليات المستقلة المتجاورة "أي أن الترشيد يؤدي إلى تجزئة الإنسان وإلى ظهور أزمة المعنى الكلي والنهائي."[5] ونتيجة الترشيد المادي وآثاره المدمرة على الإنسان تفكيكاً وتبسيطاً هي التي دعت المسيري للحديث عنه. حيث يقول عن ذلك : "إن ظهور المواطن الحديث الرشيد تماماً يعني اختفاء الإنسان ككيان حر مستقل عن عالم الطبيعة وحتمياتها".[6] ومع أن إطلاق لفظة "ترشيد" لدى المسيري تحمل مضامين سلبية معادية للإنسان وتركيبيته إلا أن هذا لا يعني أن الترشيد مرفوض كلياً. فحياة الإنسان لا بد أن تشتمل على قدر من الترشيد الضروري الذي إن غاب لم تستقم لنا حياة ولم نهنأ بعيش. لذا؛ يفرق المسيري بين نوعين من الترشيد :-

الأول : يطلق عليه وصف الترشيد المادي الحديث الشكلاني، ومرجعيته مادية تماماً، ويؤدي إلى تفكيك الإنسان وظهور أزمة المعنى. كان هذا الترشيد سمةً أساسية للحضارة الغربية،

---

[1] المرجع السابق ١٧/٢

[2] المرجع السابق، ذات الإحالة.

[3] المرجع السابق ٢٨/٢

[4] الفلسفة المادية للمسيري ص١٢٨

[5] العلمانية للمسيري ١٧٤/١

[6] المادية للمسيري ص١٤٢

كما نقل المسيري ذلك عن فيبر[1]، ويتصف هذا النوع من الترشيد بأنه "متحرر من القيمة ويدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، ولا علاقة له بأي مطلق."[2] ويزعم دعاة الترشيد المادي بأنه لا يحمل أي مضامين أخلاقية لا مادية ولا غيرها، ولكن المسيري يجيب عن ذلك بأن مرجعية هذا الترشيد الحديث الشكلي المادية المطلقة[3]. ولذا؛ يربط المسيري بين هذا النوع من الترشيد والعولمة، بل يعرفها في ضوئه[4]. ومن الضروري هنا أنْ نشير إلى أن كثيراً من مناقشات المسيري لموضوع الترشيد المادي جاءت تبعاً لحديثه عن الدولة القومية المطلقة العلمانية، حيثُ ارتبط الترشيد المادي بالدولة المطلقة سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية، وصار سمةً من سماتها.[5] وقد قدمت الكلام على الترشيد المادي هنا؛ لأن الكلام إذا كانت له مناسبتان صار من الأولى تقديم الكلام عليه في المناسبة الأولى حتى لا يفوت موضعه، ويحال عليه في المناسبة الثانية. والمقصود أن المسيري تحدث عن الترشيد بإسهاب كبير متأثراً بدراسات ماكس فيبر، (وجهود مدرسة فرانكفورت كذلك[6]) وكانت نظرته للترشيد نظرة موسوعية تتجاوز الجزئيات والتفصيلات للوصول لرؤية كلية عامة حاكمة. من هنا، وبناءً على رؤيته للتلاقي بين النموذجين الاشتراكي والرأسمالي، قدم المسيري نقداً جاداً للاقتصاد الرشيد بوصفه اقتصاداً مادياً غير مبالٍ بالإنسان. حتى قال في سياق كلامه عن الاقتصاد الرشيد : "(الاقتصاد الرشيد) مصطلح قمنا بسكه لنصف به النمط الكامن وراء كل من الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي. وعلى الرغم من أن العلوم الإنسانية الغربية تفرق بينهما إلا أننا نرى أنهما تعبير عن منظومة معرفية واحدة هي المنظومة المعرفية العلمانية."[7]

الثاني : ويتلخص النوع الثاني من أنواع الترشيد بأنه "يتم في إطار المطلق الديني والمرجعية المتجاوزة"[8]، ويسميه المسيري بالترشيد المضموني أو التقليدي ويراه ضرورياً لأي مجتمع، ويضرب له أمثلةً قائلاً : "عملية بناء الهرم الأكبر والفتح الإسلامي من العمليات التي لا

---

[1] العلمانية للمسيري ٢٠١/١-٢٠٤

[2] المرجع السابق ١٠/٢

[3] المرجع السابق ١٣/٢

[4] المرجع السابق ٣٣٩/١

[5] المرجع السابق ١٥/٢

[6] العلمانية للمسيري ٣٢/٢

[7] المرجع السابق ٩٣/٢

[8] المرجع السابق ١٠/٢

يمكن إنجازها إلا من خلال هذا النوع من الترشيد [القديم المضموني]."[1] وإذا أطلق المسيري عبارة "الترشيد" فهو لا يعني هذا النوع، وإنما يشير للنوع الأول وهو المُراد أساساً في كتاباته.

والمقصود أن جوهر الانتقالات داخل متتالية العلمانية هو تصاعد معدلات هذا الترشيد المادي، وقد يستمر تصاعد معدلات الترشيد المادي، حتى يظن الإنسان (والمجتمع) أنه قادر على التحكم بكل شئ، بما في ذلك الأحلام والرغبات. وفي ظل فكرة الترشيد المادي الكامل ولدت أحلام بعض الماديين بالوصول إلى اليوتوبيا، أو أطلانطس الجديدة، حيثُ التحكم المطلق بكل شئ، والسيطرة بشكل كمي مادي على الكون بأسره. مما يعني نهاية التاريخ وتوقّف الزمان، وهي صورة متطرفة من صور الإيمان المطلق بالمادة، ذاك الإيمان المقرون بعقيدة التقدم اللانهائي، والجزم الغيبي بتفوق المادة، مع جرعات كبيرة من التفأل الوهمي البائس. ولذا؛ يشير المسيري إلى أن الوصول لنقطة الصفر العلمانية من خلال السيطرة والتحكم بكل شئ سيؤدي إلى التحكم بفعل الإنسان والتنبؤ به ومن ثم إلغاء مركزيته! فالسيطرة بشكل مادي على كل شئ يعني القضاء على الإنسان نفسه، على الذات الفاعلة بكل ما تحمله من أعباء وآمال. وعن هذا يقول المسيري : "الإنسان العلماني يتحقق بمقدار تعبيره عن قوانين الطبيعة المادية. ولكن تحقيقه لهذا القانون يعني في واقع الأمر إلغاءه ككيان مستقل، له سماته الإنسانية وإرادته الأخلاقية المستقلة"[2] وأصلُ هذه الأوهام المادية كلها اعتقادهم أن وصول الإنسان لمرحلة التحكم بكل شئ يعني منحه السعادة المطلقة والحرية التامة، ولكن الأمر على خلاف هذا تماما.[3] ورغم انتقاد المسيري الدائم للرؤى العلمانية المادية المتفائلة بتحكم كمي يوصل للحرية والسعادة البشرية إلا أنه لا ينكر وجود نواحٍ إيجابية للنموذج العلماني. وهذا ما دفع المسيري للاعتراف ببعض إيجابيات العلمانية لكنها إيجابيات غارقة في بحار من السيئات، ولا تقارن بحجم الضرر الذي لحق البشرية بسبب هيمنة القيم والأفكار المادية عليها. يقول المسيري : "وبالفعل لابد من القول : إن النموذج المعرفي العلماني الشامل نموذج حقق قدرا لا بأس به من السعادة للإنسان."[4] لأجل ذلك وغيره، يدعو المسيري لضرورة التفريق (عند الحديث عن متتالية العلمانية) بين المتتالية الافتراضية (أو المثالية) والمتتالية المتحققة على أرض الواقع. وهذا عائد لسببين :

---

[1] المرجع السابق ذات الإحالة.

[2] العلمانية للمسيري ٢/٢٥٠

[3] انظر : في الأدب والفكر للمسيري ص٢٣٢

[4] العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص١٢٨

أولهما أن النظرة للنموذج العلماني في بداياته سيطر عليهـا قـدر كـبير مـن التفـاؤل المـرتبط بالإيمان بتقدم لا نهائي للبشرية، وصـاحب ذلـك جـزم بمركزيـة الإنـسان وشـيوع الـرؤى والأحلام الإنسانية. والسبب الثاني يعود لإشكالية العلاقة أساسـاً بـين النمـوذج (مـن حيـث هو تجريد ذهني) والواقع المركّب الذي يتحقّق فيـه النمـوذج. يقـول المـسيري : "ويجـب أن نفرق في هذه الدراسة وفي غيرها بين المتتالية الافتراضـية المجـردة والمتتاليـة المتحققـة المتعينـة. ففي بداية أي مشروع، قد يتصور صاحبه أنه سـيتحقق مـن خـلال متتاليـة افتراضـية يراهـا مسبقا بدرجات مختلفة من الوضوح. ولكن حينما يتحول المـشروع إلى واقـع ومتتاليـة متعينـة، فإنه يواجه عناصر لم تكن في الحسبان."[1] وهـذه العناصـر المفاجِئـة والمـؤثرة، هـي نتيجـة تعقيدات الواقع واحتكاكه بالنموذج، فـالنموذج التفـسيري (العلمانيـة في حالتنـا هـذه) لـه خصوصيته التي يتعاطى بها مع الواقع، ولكل واقع استجاباته الخاصة تجـاه النمـوذج المجـرد. بـل إن المسيري ينبه كذلك إلى إن المتتالية النماذجية العلمانيـة قـد تختلـف مـن مجـال لآخـر، في المجتمع الواحد. فعلمنة الدين في مجتمع ما، تختلف عن علمنـة الاقتـصاد أو الـسياسة وهكـذا[2].

وقد رسم المسيري خط العلمنة ومتتاليتها بشكل مجرد صـعوداً نحـو نقطـة الـصفر العلمانيـة، وهي المرحلة التي يكشف فيها النموذج عن نفسه بشكل متبلـور وواضـح. ويـسمي المـسيري هذه النقطة بـ (اللحظة النماذجية) "وهي لحظة تعين النمـوذج وتبلـوره وهـي لحظـة يفـصح فيها النموذج عن جـوهره ووجهـه الحقيقـي ونحـن نـشير إلى اللحظـة العلمانيـة الـشاملة النماذجية باعتبارها "لحظة الـصفر العلمانيـة"؛ لأن أسـطورة أصـل الوجـود الـتي تطرحهـا العلمانية الشاملة تذهب إلى أن العالم ظهر بالـصدفة المحـضة."[3] ويـرى المـسيري أن اللحظـة النماذجية العلمانية قد تحققت مرتين : -

١- لحظة نماذجية تجريدية فردية : تمثّلت في كتابات عدد مـن المفكـرين الغـربيين، الـذين صوروا النموذج العلماني الشامل بكل أبعاده بحسب المـسيري. ومـن هـؤلاء مـثلاً توماس هوبز وإسبينوزا وهيجل وغيرهم[4].

٢- لحظة نماذجية واقعية مجتمعية : حيـث يـذهب المـسيري إلى أن المجتمعـات الإنـسانية مركبة للغاية، ومن واجبنا أن نستوعب أنـه لا يوجـد "مجتمـع علمـاني نمـاذجي

[1] العلمانية للمسيري ٢٤٣/٢-٢٤٤، وانظر : العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص١٢٧

[2] العلمانية للمسيري ١١٧/٢

[3] العلمانية للمسيري ٢٤٢/١

[4] المرجع السابق ٢٤٣/١-٢٤٤

(بلغ نقطة الصفر العلمانية) ولا مجتمع إيماني نماذجي (وصل إلى نقطة النهاية الدينية)، وأن المجتمع الإيماني لابد أن يحوي عناصر زمنية، وأن المجتمع العلماني يحوي بدوره عناصر إيمانية. فالاختلاف بينهما يكمن في النموذج الحاكم والمرجعية النهائية، وليس في التفاصيل والإجراءات."[1] وهذا التأكيد من المسيري حقيقي وهام، وبدونه سنقع ولا بد في الاختزال الذي لطالما حذّر منه المسيري نفسه. ومع هذا، وكما أن المسيري نص على لحظات نماذجية اختصرها كتابات بعض المفكرين فإنه عاد ليصف بعض المجتمعات المعاصرة بأنها وصلت للّحظة النماذجية العلمانية. فيورد المسيري (وفي مواطن عديدة جداً) النموذج السنغافوري في الاقتصاد والتسويق كبرهان على اللحظة النماذجية العلمانية في النسخة الاقتصادية (علمنة الاقتصاد). ويذكر النموذج التايلندي كعلَمٍ على اللحظة النماذجية القائمة على الجنس والبغاء (علمنة الجنس/الإنسان الجسماني). ويختم اللحظات النماذجية باللحظة الأكثر تبلوراً والتي حازت على النصيب الأكبر من بحثه ودراسته وهي اللحظة النماذجية النازية وأختها الصهيونية[2]. ويقرأ المسيري بعمقٍ شديد نقاط التشابه بين اللحظتين النازية والصهيونية حيثُ الإبادة وتشيؤ الإنسان وهيمنة الأفكار العلمانية بشكل حاسم وقاطع. ولذا فإن المسيري رغم تردده، بل نفيه وصولَ أي مجتمع للحظة الصفر العلمانية =يعود فيقول : "إن الحضارة النازية هي الحضارة العلمانية الوحيدة الحق؛ لأنها نزعت القداسة عن كل شئ."[3] والمعنى : ليس هناك لحظة نماذجية تامة كاملة، فالمجتمع الإنساني مركّب للغاية، والعناصر غير المادية موجودة ولابد في كل المجتمعات، ولكن لو كانت هناك لحظة نماذجية معبرة بشكل واضح عن العلمانية الشاملة فستكون اللحظة النازية. وتأكيد المسيري على نفي وجود لحظة نماذجية كاملة يرجع لقلقه الدائم من اعتقاد البعض تشيؤ

---

[1] المرجع السابق ٢٣١/٢

[2] انظر : الفلسفة المادية ص٧٩، وص١٠٣

[3] دراسات معرفية للمسيري ص٢٥٣

النموذج. إذ القول بوجود لحظة نماذجيـة كاملـة يلـزم منـه بالـضرورة القـول بوجود هذا النموذج التجريدي (الموجود في الذهن) في الخارج وهذا مشكل.

ورؤية المسيري للمتتالية النماذجية العلمانية مع انفتاحها وجِـدتها إلا أنهـا لا تخلـو مـن بعـض الإشكالات التي دعت بعض الباحثين لتسجيل انتقاداتهم عليها. يقـول الـدكتور محمـد مـبروك : "وما نراه أن العلمانية ليست متتالية مادية، وإنما هـي رؤيـة تـؤدي إلى آليـة إنتـاج فكـري تؤدي في بعض مساراتها مرحلياً إلى متتالية مادية قد تنعكس إلى وجهـة مـضادة؛ بينمـا تـؤدي المسارات الأخرى إلى أشكال مختلفة من الإنتاج الفكري يكون مـن التعـسف دمجهـا قـسراً في تلك المتتالية المادية. فقد يمثل المسار الفكـري (ديكـارت – أسـبينوزا – هـوبز – لـوك – هيوم) متتالية مادية ولكننا نجد ربوبية فولتير (أياً كـان تفـسير المـسيري لهـا) فاصـلة تمـضي باتجاه معاكس ليعود تتبع المتتالية مرة أخرى ولكن بشكل أقـل حـدة مـع (دولبـاك - ديـدرو - دولمبير) لكنها تأخذ اتجاهاً معاكساً مع الإيمان الوجداني لـ (جـان جـاك روسـو) والإيمـان الأخلاقي لـ (كانت) على الرغم من عقلانية الـرجليين العلمانيـة. لكـن المـسيري يميـل إلى الترشيد في رصد النتاج الفكري العلمـاني، والترشـيد في رصـد الظـواهر الفلـسفية كلـها في مسارات وقوانين محدودة، وهو الأمر الذي يدفعه لجمع نتـاج المـسار المـادي العلمـاني كلـه فيما يسميه (بالوحدانية المادية) والتي يطابق بينـها إلى حـد كـبير وبـين الوحدانيـة الروحيـة الصوفية وهي إجراءات تؤدي إلى زيادة التعقيد في تحليل الـرؤى الفلـسفية ولـيس إلى تبـسيطها بحسب رأينا."[1] وتنبيه مبروك علـى تـأثر المـسيري بـالفكر الماركـسي في وضـعه للمتتاليـة النماذجية مفيد، ولكني أختلف معه في أصل انتقاده المتمثّل بكون المـسيري قـد تجاهـل بعـض النماذج الفكرية الفلسفية الغربية غير الخادمة لمتتاليته النماذجيـة حـول العلمانيـة. ويبـدو (والله أعلم) أنه لم يطلع على تفريق المسيري بين إطار زمني محـدد تـبرز فيـه فلـسفة معينـة، وبـين فيلسوف معبر عن حقبة أخرى قد يتقدم أو يتأخر عليهـا. فيـورغن هابرمـاس (مـثلاً) يـضعه المسيري في إطار الفلسفة الإنسانية الحداثية المتقدمـة زمنـاً، فهـو – أي هابرمـاس – في نظـر المسيري معبر عن مرحلة قد انتهت. وبعكس ذلك قد نجد فيلسوفاً معبراً عـن الـرؤى مـا بعـد الحداثة قد عاش في فترة الحداثة والإيمان بالمطلقات والقيم الإنـسانية كنيتـشه مـثلاً. مـن هنـا نفهم أن متتالية المسيري النماذجية لا تنظـر إلى الأفـراد فقـط مـن حيـث مـوقعهم الـزمني والتاريخي بل من حيث طبيعة الفكرة التي ناضلوا عنها وانتموا إليها. ومـع هـذا، فـإن متتاليـة

[1] انظر مقالة له نشرت في مجلة البيان وأعيد نشرها بموقع : إخوان نت على الرابط :
http://www.ikhwan.net/forum/showthread.php?7127-%E4%DE%

المسيري النماذجية تحتاج لكثر من السبر والتحليـل باعتبارهـا رؤيـة تنبؤيـة تفـسيرية، وهـذا مرتبط بعلم المستقبليات، وبالنظر للتنبؤ نفسِه بوصفه إيجابياً أو سلبياً، ذاتياً أو موضوعيا.

وقد قدم المسيري من خلال تتبعه لتاريخ المتتالية العلمانية في الغرب رؤيـة تـستند علـى تقـسيم الحياة هناك إلى قسمين : عامة (العمل/السوق/المصنع) وخاصة (المـنزل/العائلـة/الـسلوك الـديني الشخصي). ففي مراحل العلمانية الأولى لم تكن الدولة القوميـة نفـسها دولـة شموليـة وإنمـا كانت دولة جزئية فلم تكن قد طورت من آلا ا وأذرعها (وسـائل الإعـلام – قطـاع اللـذة) لقد ظل الإنسان في هذه المراحل الأولى من العلمانية قائمـا في مركـز الكـون يـشكّل نقطـة مطلقة غير مستوعبة في النظم الطبيعي/المادي وقد شكّلت هـذه النقطـة أساسـا فلـسفيا قويـا ساهم في ظهور فلسفات إنسانية تحوي مطلقات وقد أدى هـذا إلى انقـسام الحيـاة إلى قـسمين خاصة وعامة والأولى متحررة من العلمانية بشكل كـبير والثانيـة خاضـعة للعلمانيـة بـشكل كبير. هكذا يفصل المسيري بحدة بين علمنة رقعة الحياة العامـة ثم الخاصـة، وهـو فـصل مبـالغ فيه من وجهة نظري، ولكن المسيري يتابع مؤكداً فكرته فيقـول : "إن مـا حـدث في الغـرب هو أن بعض مجالات الحياة العامة وحسب تمت علمنتها لبعض الوقـت وظلـت الحيـاة الخاصـة وعالم القيم النهائية (الدائرة الكبيرة) حتى عهد قريب جدا محكومـة بـالقيم المـسيحية أو بـالقيم العلمانية التي تستند في واقع الأمر إلى مطلقات إنسانية أخلاقيـة أو مطلقـات مـسيحية متخفيـة فكأن الإنسان الغربي كان يعيش حياته العامة (التي كانـت تـشغل رقعـة صـغيرة) في مجتمـع علماني شامل داخل إطار المرجعية المادية الكامنة ولكنه كـان يحلـم ويحـب ويكـره ويتـزوج ويموت...داخل إطار المرجعيـة المتجـاوزة المـسيحية أو شـبه المـسيحية الإنـسانية (علمانيـة جزئية)."[1] ومع إدراكي لإمكانية أن يعيش الإنسان حياتـه المركّبـة وفـق أكثـر مـن نمـوذج، مؤمناً بأكثر من مرجعية بوعيٍ أو دون وعي، كما يشير المـسيري لهـذا = إلا أني أتحفّـظ علـى هذا الفصل بين الحياتين العامة والخاصة كما يقـرره المـسيري. والمـراد هنـا أن ذوبـان الحـد الفاصل بين الحياة العامة والخاصة في الغرب يعد من أبرز معالم علمنـة ا تمـع، وهـذا مـرتبط بشكل وثيق بمتتالية العلمانية هناك. واستمراراً مـن المـسيري في اسـتخدام الثنائيـات (الحيـاتين العامـة/الخاصـة) لقـراءة تـاريخ العلمانيـة في ا تمعـات الغربيـة = فإنـه يقابـل بـين (المنفعة/الإنتاج/الإنسان الاقتصادي) مـن ناحيـة و(اللـذة/الاسـتهلاك/الإنـسان الجـسماني). ويعرض المسيري خلالَ ذلك رؤيةً فاحصة لتاريخ ا تمعات الغربيـة الـتي مـرت كمـا يـرى بمرحلتين أساسيتين. اعتمد الإنسان هنـاك في المرحلـة الأولى علـى تعظـيم المنفعـة ومراكمـة

---

[1] العلمانية للمسيري ٣٧/١

الثروة (حتى على مستوى الدول أثناء فترة النهب الإمبريالي)، وشاعت أجواء تقديس الإنتاج في الدول الاشتراكية والرأسمالية على السواء. وبرز الإنسان الاقتصادي الساعي للمال، حيثُ يجد نفسه ويحقق ذاته كما يرى. ويرى المسيري أنّ هذه الفترة انتهت تقريباً منذ أواسط القرن الماضي الميلادي، وتبعتها مرحلة تعظيم اللذة بما تعنيه من انتقال الإنسان من تقديس الإنتاج إلى تقديس الاستهلاك، فهيمن نموذج الإنسان الجسماني الذي شاع في أوساط تعلي من شأن الإباحية الجنسية والمنفعة الجسدية الذاتية. وهذه المقابلة صحيحة إلى حد بعيد وقد حشد المسيري لإثبا ا العديد من الشواهد والأمثلة. يقول المسيري : "ثمة ثنائية تسم المنظومات العلمانية، وهي ثنائية الإنتاج والاستهلاك والمنفعة واللذة والتراكم والتبديد، وهي تعكس ثنائية المصنع حيث يتم الإنتاج، والسوق حيث يتم البيع والشراء والاستهلاك."[١] ويقول أيضاً : "النموذج العلماني الشامل للمجتمع يدور حول مفهومين أساسين هما المنفعة واللذة ولكن المفهومين متداخلان منذ البداية إذ أن ما يدخل اللذة على أكبر عدد ممكن من الناس يعد خيرا ونافعا. بل إن المنفعة واللذة يكادان يكونان مترادفين لأن كليهما عرفا داخل إطار المرجعية المادية ومع هذا يبدو أن جانب المنفعة العملية هو الذي ساد في الفترة التقشفية التراكمية الرأسمالية حتى اية القرن التاسع عشر ثم بدأ جانب اللذة يسود بالتدريج في الفترة الاستهلاكية أو الفردوسية إلى أن أصبح مفهوما أساسيا وهدفا أسمى للإنسان في ا تمعات العلمانية. وقد عرفت اللذة بشكل حسي إلى أن أصبح العنصر الجنسي أساسا فيها بالتدريج."[٢] ويرى المسيري أن هيمنة النموذج الاستهلاكي الجسماني على النموذج الإنتاجي الاقتصادي يعود في الجملة إلى أمرين :-

١- تطبيق الاقتصاد الرشيد بصورتيه الرأسمالية والاشتراكية.[3]

٢- بروز ما يسمى قطاع اللذّة في ا تمعات الحديثة[٤].

وبعد ذلك، فإن المسيري لم يتوقف عند قراءة متتالية العلمانية في العالم الغربي بل سعى لفتح آفاق نموذجه التفسيري الجديد مقدماً اقتراحات لتطبيق هذا النموذج على عدد من ا تمعات بحيث يختبر النموذج في أكثر من سياق ومكان، وتمتحن مقدرته التفسيرية. وذاك ما يمنح النموذج التفسيري قدراً من المرونة والعملية معاً، ليتجاوز بذلك خطر التآكل

---

[1] الفلسفة المادية للمسيري ص١٤٣

[2] العلمانية للمسيري ١٧٠/٢

[3] المرجع السابق ٢٨/١

[4] المرجع السابق ١٩٠/٢

أو التكلّس المعرفي؛ فيقترح المسيري عدداً من المؤشرات الاجتماعيـة الـتي يحكـم مـن خلالهـا على هذا المجتمع أو ذاك بأنه علماني، ولكنه قبل ذلك ينبه إلى أمرين هامين :-

١- اختلاف معدلات العلمنـة وأشـكالها مـن بلـد لآخـر تبعـاً للخـصوصية الدينيـة والحضارية.[1]

٢- التأكيد على أن بعض عمليات العلمنة ضرورية لأي مجتمـع "بـل قـد تخـدم توجهـه الروحي (تماما كما أن بعض أشكال التدين قد تـشكّل تعميقـاً للتوجـه المـادي). لكن المسألة مركبة لأقصى حد، ولابد مـن كـثير مـن الحـذر عنـد اسـتخدام المؤشرات الإمبريقية. كما أن من الـضروري أن نـضع في الاعتبـار أن المؤشـر في حد ذاته ليس مهما، فالمهم هـو الإطـار العـام والنمـوذج الحـاكم."[2] ومـراد المسيري هنا بضرورة بعض عمليـات العلمنـة أن البـشر محتـاجون للتعامـل مـع المادي بوصفهِ مادياً، كبناء المباني مثلاً، فهو عمل مـادي بحـت برأيـه يحتاجـه أي مجتمع مهما كان بعيداً عن العلمنة، وهذا يكشف مـشكلة المـسيري حيـث صـار يطلق على كل عمل مادي علمنة، وفي هذا شطط ومبالغة.

يقترح المسيري بعد ذلك عدداً من المؤشرات أبرزها [3]:-

١- اعتماد التفسيرات المادية كتفسيرات حاكمة مهيمنة.

٢- تزايد النسبية المعرفية والأخلاقية.

٣- تناقص الوعي الديني، وتراجع أهمية المؤسسات والرموز الدينية.

٤- انحصار مفهوم السعادة في المنفعة واللذة.

٥- تصاعد النزعة الاستهلاكية.

٦- تصاعد حدة الـصراع في المجتمـع، وتراجـع العلاقـات التراحميـة لـصالح العلاقـات التعاقدية.

٧- تآكل الأسرة وغياب دورها.

---

[1] الموسوعة للمسيري ٧٥/٢

[2] العلمانية للمسيري ٢٣١/٢/٢

[3] المرجع السابق ٢٣٢/٢ (وما بعدها)

٨- موت الجماعة الوظيفية أو ضمورها؛ لأن وجودها دليل على حضور القداسة في المجتمع، ويذكر المسيري (تبعاً لكارل ماركس) أن غياب الجماعة الوظيفية يؤدي إلى تحويل المجتمع بمعنى أن المجتمع بأسره سيدخل في علاقات تعاقدية[1]. ويشكل على هذا ما ذكره المسيري من وضوح التمايز بين المجتمع وجماعاته الوظيفية في دول الخليج، مع وصفِهِ لها بأنها مجتمعات علمانية. ولكن هذا قد يعود لاختلاف دلالة المؤشر بحسب سياقه الزماني والمكاني والله أعلم.

٩- خلق الشخصية القومية الواحدة وإلغاء كل الجيوب المخالفة المتنوعة، من خلال الدولة القومية المركزية القوية التي هي ذراع العلمنة الأكبر بحسب المسيري.

ويرى المسيري أنه بإمكان الباحث تطوير وإضافة عدد من المؤشرات الجديدة (كانتشار أفلام العنف/وشيوع الإباحية) "شريطة أن يستخدم المؤشرات بحذر شديد، وأن يتذكر أن ثمة فروقاً عميقة بين المؤشر في العلوم الإنسانية وبينه في العلوم الطبيعية. فالإنسان ظاهرة مركبة إلى أقصى حد، يحوي بداخله عناصر لا يمكن بأية حال ردها إلى النظام الطبيعي/المادي."[2] وبعد ذلك يؤكد المسيري على أن اختلاف السياقات له الأثر الأكبر في بيان دلالة المؤشر، فمؤشر ما قد يكون له دلالة علمانية في سياق، ودلالة تدين في سياق آخر والذي يحدد ذلك هو الإطار الكلي[3]، فما يمنح المؤشر قيمته الحقيقية هو سياقه الذي يتحقق من خلاله، ومن هنا جاءت أهمية المتتالية النماذجية كمراحل تاريخية. ويحذّر المسيري من أن رصد مظاهر العلمانية ليس بسيطاً وسهلاً كما يبدو للبعض، بل تعمل السياقات والخلفيات الحضارية والاجتماعية دوراً كبيراً في تحديد قيمة المؤشر من عدمه. يقول المسيري : "قد يعلن مجتمع تبنيه إيديولوجيا علمانية شاملة، ولكنه قد يترك قطاع الأسرة (على سبيل المثال) دون علمنة، فيخفق في ترشيد البشر وعلمنتهم من الداخل ويفاجأ بصحوة دينية. والعكس أيضا صحيح..فقد يظن الإنسان أنه مؤمن معادٍ للعلمانية والعلمنة ويقيم الصلوات في مواقيتها، ولكنه يتبنى مرجعيات علمانية في بعض نشاطاته وأنماط تفكيره. ويحدث الشئ نفسه على صعيد المجتمعات. فقد يتبنى أحد المجتمعات أيديولوجيا دينية واضحة، ولكنه قد يفرض في الوقت نفسه مرجعية كامنة مادية على بعض القطاعات

[1] العلمانية للمسيري ٢٣٥/٢
[2] المرجع السابق ٢٣٩/٢
[3] العلمانية للمسيري ٢٤٠/٢

(مثل تحرير القطاع الاقتصادي من القيم الأخلاقية). فالمسألة كما نرى مركبة إلى أقصى درجة، وعلى المرء أن لا يلقي الأحكام بسرعة وجزافا."[1]

وبعد أنْ عرفنا صورة متتالية نماذجية العلمانية عند المسيري وكيف ترصد، يلزمنا الآن التحول لأبرز تبديات العلمنة الشاملة، وأهم آليا ـا، لـنفهم كيف يعمل نموذج العلمانية الشاملة حسب ما تصوره المسيري وقرره.

المبحث الثاني: تبدّيات العلمنة الشاملة.

تعرضنا في المبحث الماضي لنموذج التمركز حول الذات ثمّ التمركز حول الموضوع وكيف قرأ المسيري تاريخ الفكر الغربي من خلاله. وننبه هنا إلى أن مرحلتي التمركز حول الذات والموضوع يمثّلان من وجهة نظر المسيري مرحلةً واحدةً يطلق عليها : العقلانية المادية (أو المادية القديمة الصلبة)، وتقابل هذه المرحلة مرحلة أخرى يطلق عليها المسيري: اللاعقلانية المادية (أو المادية الجديدة السائلة). ونحن نلحظ هنا أن المادية هي الصفة الثابتة التي لم ينفها المسيري عن المرحلتين، وهذا يشير (وبوضوح) إلى أن الماديات عند المسيري ليست متساوية، وإنْ كانت المادية المخففة (غير العدمية) تؤدي (عنده) بالضرورة إلى المادية الجديدة السائلة المتصفة بالنسبية المطلقة، والعدمية المتوحشة. وهذه الفكرة (أي: وصف الحضارة الغربية بالمادية مع التفريق بين مراحل وأشكال هذه المادية) هي القاعدة التي اعتمدها المسيري للتفريق بين مراحل النموذج العلماني الشامل.إذ يؤكد المسيري على أن

[1] المرجع السابق ٢٤١/٢

الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة الأزمة منذ منتصف القرن التاسع عشر[1]، "وهي قضية تناولها كثير من المفكرين الغربيين مثل شبنجلر وتوينبي."[2] ويرجع المسيري هذه الأزمة للعنصر المادي الذي شكّل المكون الأساسي لهذه الحضارة منذ البدء، فمع إقرار المسيري بوجود نماذج أخرى غير مادية (اليوم) داخل الحضارة والفلسفة الغربية، إلا أن الهيمنة ظلت للنموذج المادي، مع اختلاف (وتفاوت) كبير في النموذج المادي نفسه. يقول المسيري: "توجد نماذج كثيرة داخل الحضارة الغربية الحديثة (النموذج المسيحي-النموذج الإنساني [الهيوماني]-النموذج الاحتجاجي...إلخ). ولكن ما ساد هو النموذج المعرفي المادي"[3] وبناءً على تقسيمه لتاريخ النموذج الحضاري الغربي لمرحلتين الأولى (عقلانية مادية/مادية صلبة/مادية قديمة) والثانية (لاعقلانية مادية/مادية سائلة/مادية جديدة) فرق المسيري بين تبديات النموذج العلماني الشامل. فحركة الاستنارة (حركة التنوير الأوروبية) تعبر عن مرحلة المادية القديمة الصلبة، فيما تعبر حركات التمركز حول الأنثى عن مرحلة السيولة المادية واللاعقلانية المادية[4]. ويتحدث المسيري عن آليات العلمنة بوصفها أساساً للعلمنة وتجلّياً لها في ذات الوقت، فهي مسوقة للعلمانية الشاملة وتمظهر لها أيضاً. يقول عن ذلك : "فكرة الإنسان الطبيعي والعودة إلى بساطة الطبيعة (التي عادة ما يتم الخلط بينها وبين مفهوم الفطرة) والقول بوحدة العلوم وتبني النماذج الموضوعية أو العقلية المادية (التي عادةً ما يتم الخلط بينها وبين مفهوم العقل ذي المرجعية الدينية) و اية التاريخ والمنظومات الحلولية وخطاب التمركز حول الأنثى هي في تصوري الأساس الصلب للرؤية العلمانية الشاملة (ومن أهم تجليا ا في الوقت نفسه) ومع هذا فإن كثيرين ممن قاموا بالترويج لهذه الأفكار ولغيرها لم يدركوا النماذج الكامنة وراءها."[5] وهذا المزج بين الآلي والجوهري في موضوع العلمنة مضلّلٌ ومربك. فجوهر العلمنة هو المادية السائلة التي لا تعترف بالمطلقات والحدود، وكل الحركات والأفكار المتوافقة مع هذه الفكرة هي تبدٍ وتجلٍ للعلمنة الشاملة وليست العلمنة ذا ا. وفي سياق حديث المسيري عن العلمنة الشاملة تحدث عن بعض مظاهرها، وسأشير في هذا المبحث لحركة التمركز حول الأنثى كتبدٍ من تبديات العلمنة عند المسيري، على أنْ أقف بالتفصيل مع فكر حركة الاستنارة الذي مثّل بحسب

---

[1] انظر دراسات معرفية للمسيري ص٩٢

[2] المرجع السابق ص٩١

[3] العالم من منظور غربي للمسيري ص١٠٠

[4] العلمانية للمسيري ٣٢١/١

[5] المرجع السابق ٢٦/١

المسيري المقدمة الأساسية للفكر العلماني الشامل، كمظهر يستحق الدراسة والفحص من ضمن المظاهر المتعددة التي ذكرها المسيري للعلمانية الشاملة.

رصد المسيري تاريخ حركة التمركز حول الأنثى في الغرب وأهم تحولاتها، ونبه إلى ضرورة التفريق بين هذه الحركة النسوية المتطرفة من جهة وعامة الحركات التحررية الأخرى من جهة ثانية، رغم اتفاقهم في بعض النقاط. يقول المسيري : "كثير من الحركات التحررية الجديدة الداعية "للمساواة" في عصر ما بعد الحداثة تختلف تماما عن الحركات التحررية القديمة، في عصر الحداثة."[1] فحركات التمركز حول الأنثى بعد منتصف القرن العشرين الميلادي ما عادت تعترف بأي من المطلقات الدينية والأخلاقية والإنسانية. وسعت لكتابة تاريخ جديد للمرأة يقوم على فكرة المفاصلة التامة مع الرجال والعداء الكامل لهم. وعرفت قيادات الحركة النسوية الحديثة في الغرب بالممارسات الشاذة الفكرية والسلوكية. فيما كانت الحركات الداعية لتحرر المرأة قديماً تلتزم بقدر من القيم والأخلاقيات ففرق المسيري بين حركات المرأة قديماً وحديثاً، مع انتقاده لهما.

أما محور الحديث في هذا المبحث فيتعلق بالتفتيش في حركة الاستنارة الأوروبية كأبرز تمظهرات الفكر العلماني الشامل كما يرى المسيري. ويرد مصطلح الاستنارة في كتابات المسيري بشكل متواتر، بل إنّ له كتاباً بعنوان "فكر حركة الاستنارة وتناقضاته" وهو من أواخر كتبه تصنيفاً، وقد جمع مادة الكتاب مما نشره سابقاً في كتبه خصوصاً الموسوعة، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

ويربط المسيري برباط وثيق بين الاستنارة والعلمانية الشاملة، فيرى "أن فكر حركة الاستنارة هو الأساس الفلسفي الذي تنطلق منه العلمانية الشاملة وإن كنا نسارع بالقول إن هذا الفكر كان يتحدث عن متتالية العلمانية والتحديث المثالية ويبشر بثمراتها وأن ما تشكّل في الواقع كان مغايرا إلى حد كبير عما تحدثت عنه البشرى."[2]

والمسيري يفرق (باستمرار) بين مصطلح الاستنارة ويقصد به الحركة الغربية المعروفة، ومصطلح التنوير وهو محاولات نقل (أو استنساخ) هذه التجربة الأوروبية، فهو لا يتحدث مثلاً عن استنارة بين أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب وإنما عن تنوير[3]؛ لأن الاستنارة بصورتها الحقيقية (بغض النظر عن الموقف منها) إنما حدثت في الغرب في زمان ومكان محدد. ويكرر المسيري ذات التمييز (والتفريق) حينما يتكلم عن تنوير عربي لا استنارة، وهو

---

[1] الفلسفة المادية للمسيري ص٦٩، وانظر : العلمانية له ٣٢٢/١-٣٢٣

[2] العلمانية للمسيري ٢٩٠/١

[3] الموسوعة للمسيري ٤٧/١

في هذه الحالة يكشف عن دقة كبيرة في التفريق بين الحالة الغربية التي مرت بعصور ظلام حقيقية إبان القرون الوسطى فكانت الحركة النقدية هناك تعبيراً عن "استنارة" لما في السين من دلالة على طلب النور في هذا اللفظ، وهذا لا يتفق مع تجارب أممية أخرى، حاولت نقل التجربة الأوروبية دون مراعاة للظروف والملابسات الخاصة.

والمسيري يسخر (دائما) من هذا المصطلح وشيوعه وانتشاره[1]، خصوصاً في عالمنا العربي، دون معرفة واستيعاب للتضمينات الحقيقية التي يحملها في طياته. فهو يقول مثلاً : "مصطلح الاستنارة في الغرب يشير إلى مجموعة من السمات والخصائص لا نعتقد أنها تتوافر في التفكير العربي الذي يقال له "تنويري". ولكن الأدهى من ذلك أن ثمة أدبيات كثيرة غربية صدرت منذ آونة ليست بالبعيدة تبين تناقضات الفكر التنويري."[2] ومصطلح التنوير (أو الاستنارة بحسب المسيري) مصطلح خلافي وجدلي للغاية، وليس واضح المعالم، محدد التضاريس خلافاً لما يطرحه المسيري – رحمه الله -.

وثمّة سببان جوهريان يفسران صعوبة تعريف هذا المصطلح المشكل، فالسبب الأول عائد إلى منشأ هذه الكلمة بالأساس (تنوير/استنارة/عصر الأنوار) وانتقالها من حقل دلالي معين، ومجال تداولي سابق، إلى حقل دلالي جديد ومختلف. فكلمة تنوير في الأصل كلمة دينية (ونصرانية تحديداً) الجذور، ويبدو "أن المصطلح كان في البداية ديني المنشأ قبل أن يتعلمن على يد الفلاسفة في عصر العقل."[3]

حيث خضع مصطلح التنوير لتحول في الاستعمال من المجال الغنوصي الديني حيثُ تقوم المعرفة على الحدس والإلهام، إلى الجانب العقلي (المادي) حيث التجربة الحسية، والتجريدات العقلية.[4]

والسبب الثاني المفسر لصعوبة تعريف المصطلح راجع لكثرة الكلمات الدالة على هذا المصطلح من جهة، وتعدد المصطلحات المقاربة له من حيث الدلالة والمعنى كمصطلح الحداثة والفلسفة الإنسانية والعقلانية وغير ذلك، وقد أدى هذا كله لتعميق الجدل حول حقيقة المصطلح منذ القرن الثامن عشر حتى الآن.[5] فالمسيري يربط (مثلاً) بين مصطلحي الحداثة والاستنارة، ويرى علاقة وطيدةً بينهما[6]، ويكاد يفعل ذات الأمر حين ينظر للفلسفة

---

[1] دراسات معرفية للمسيري ص٢٥

[2] اللغة والمجاز للمسيري ص٢٠١

[3] النقد والتنوير لمحسن الخوني ص١٣٩

[4] المرجع السابق ص١٤٥

[5] التنوير لدروبيندا أوترام ص٥٣و٥٤

[6] دراسات معرفية للمسيري ص٢٥

الإنسانية (مرحلة التمركز حول الذات) باعتبارها تعبيراً عن المراحل الأولى من عملية الاستنارة[1]؛ لأن الاستنارة من وجهة نظره ترجمةٌ لفكر العقلانية المادية[2]. وإذا ما أردنا التدقيق في حقيقة العلاقة بين التنوير والحداثة، فسنرى أن الحداثة في حقيقتها أعمق بكثير من حركة الاستنارة فقد سبقت الحداثةُ التنوير، واستمرت بعده بفترة طويلة، ثم إنها تحمل من المبادئ والأفكار الشئ الكثير مما يخالف فكر الاستنارة أو يتفق معه[3]، فلا تصح التسوية بين المصطلحين بإطلاق.

أما العلاقة التي تربط الاستنارة بالحركة الإنسانية، فمع وجود قدر من الترابط بينهما، إلا أن بعض الفلاسفة (كميشيل فوكّو[4]) يدعون إلى ضرورة التفريق بين التنوير والنزعة الإنسانية، فالتنوير حدث معقد ظهر في لحظة من تاريخ أوروبا، لكن الإنسانية فكرة ظهرت أكثر من مرة في التاريخ، وهي فكرة معبأة بأحكام القيمة ومتنوعة في مضامينها وأشكالها فهناك نزعات إنسانية مختلفة[5]، وهذا التفريق سديد فيما يظهر.

والمقصود أن ثمّة نوعاً من التمايز بين مصطلح الاستنارة وبعض المصطلحات المقاربة له، وإن كنا نقر بوجود قدر كبير من التداخل في المعاني والدلالات، ولكن المسيري لا يشير أبداً إلى جدلية مصطلح التنوير، ويكاد يجزم دائماً بأن له دلالة محددة ومضمونا واحدا فهو عنده "يفيد أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره وأن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شئ، أو معظم الأشياء والظواهر، ويعمق من مفهومه للواقع ولذاته دون الحاجة إلى أي معرفة تأتيه من علٍ."[6] ومع أن هذا المعنى الذي ذكره المسيري أحد أبرز المعاني التي يشار إليها عند الكلام عن حركة الاستنارة، إلا أن ثمّة معانٍ أخرى يذكرها الباحثون قد تعارض ما ذُكر.

فهناك صعوبة حقيقية تكتنف عملية تعريف التنوير، فبالإضافة للسببين اللذين سبق ذكرهما فإن بعض الباحثين يشير إلى سبب ثالث وهو أن عملية التنوير كانت عملية بعيدة عن

---

[1] الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري والتريكي بالاشتراك) ص١٨

[2] المرجع السابق ص١٧

[3] دليل الناقد الأدبي (الرويلي والبازعي بالاشتراك) ص١٣٣

[4] ميشيل فوكّو (١٩٢٦-١٩٨٤) فيلسوف فرنسي من أهم فلاسفة النصف الثاني من القرن العشرين ، دارت أبحاثه حول تاريخ الجنون والسجون والإجرام والجنس والعقوبات ، وصاحب مصطلح "أركيولوجيا المعرفة" ، انهمك في تجارب كثيرة ومتضاده ، من محاولة الانتحار في بداية حياته إلى حصوله على درجة الأستاذية ليعمل محاضرا للفلسفة في عدد من الجامعات إلى دخوله معترك السياسة ثم عمله لفترة قصيرة مراسلا أثناء الثورة الايرانية إلى وفاته بالإيدز ترك عددا من المؤلفات أبرزها "تاريخ الجنون" "حفريات المعرفة". موسوعة أعلام الفلسفة لألفا ١٦٨/٢-١٦٩، ومعجم الفلاسفة لطرابيشي ص٤٦٩-٤٧٠

[5] التنوير وموقف الأنطولوجيا التاريخية للزواوي بغوره ص٦٥

[6] دراسات معرفية للمسيري ص٢٥

الكمال في بدايا ا، إذا ما أخذنا بالرأي الذي يقول أن التنوير هو تدريب العقل على التفكير المستقل، وهو أمر لم يعتد عليه الأوربيون في ذلك الوقت[1]، مما أنتج صعوبة في تعريف التنوير الذي كان يحبو في مراحله الأولى.

ومن الضروري أنْ نشير (ونحن نتحدث عن معنى التنوير) إلى سؤالٍ طرحه قديس بروتستانتي في إحدى ا لات الألمانية قال فيه: "ما هي الأنوار؟ هذا السؤال الذي له أهمية تضاهي أهمية سؤال : ما هي الحقيقة؟ يجب أن نحصل على إجابة قبل أن نشرع في تنوير الناس. لكنني لم أصادف إجابة في أي مكان." وقد طرح هذا السؤال بعد أنْ أثار غضبه طلب تقدم به شخص لإلغاء الزواج الديني.

وقد أجاب على هذا السؤال (لاحقاً) الفيلسوف الألماني الشهير كانط[2] في مقال قصير نشر في ديسمبر ١٧٨٤م، ومؤدى الجواب : أن التنوير هو خروج المرء من القصور الذي هو مسؤول عنه، أو هو "الاستعمال الشخصي للعقل دون تبعية للغير أو وصاية منه."[3] ويرى "الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو أن سؤال ما هو التنوير؟ ما زال سؤالاً تقف أمامه الفلسفة الحديثة حائرة...وفي تقدير فوكو ينبغي النظر إلى إجابة كانط بوصفها لحظة وعي تنويري أكثر من كو ا إجابة في مستوى السؤال، بمعنى أ ا لا تقدم وصفاً كافياً."[4] ويذهب هوركهايمر[5] وأدورنو[6] (وهما من كبار فلاسفة مدرسة فرانكفورت) إلى أن التنوير في

---

[1] التنوير لدوريندا أوترام ٥٥

[2] إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) يصنف كآخر الفلاسفة التقليديين في عصر التنوير ، له تأثير هائل على من بعده من خلال كتابه نقد العقل المحض الذي نقل الفلسفة إلى ما وراء المناظرة بين التجريبيين والعقلانيين ، ثم كتب في آخر حياته كتاب نقد العقل العملي الذي ركز فيه على الأخلاق ، له تأثير على المثالية الألمانية والتحليلية . موسوعة أعلام الفلسفة لألفا ٢/٢٤٤-٢٥٠، وموسوعة الفلسفة لبدوي ٢/٢٦٩-٢٩٥

[3] التنوير والنقد لمحسن الخوني ص١٤٥

[4] دليل الناقد الأدبي (الرويلي والبازعي بالاشتراك) ص١٢٨ "بتصرف يسير"

[5] ماكس هوركهايمر (1973-1895) أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت للدراسات الاجتماعية التي كانت نظريتها الرئيسية "النظرية التقدمية" التي تقوم على تجديد تحليلات ماركس وفرويد على ضوء نقد أخلاقي يسلتهم مذهب كانط الأخلاقي ، وهم يرفضون الفصل بين التحقيق التجريبي وبين النقد الاجتماعي والأيديولوجي . من أبرز كتبه "ديالكتيك التنوير " و "نقد العقل الآلي" الذي أبرز فيه التناقض بين ال عة العقلية التكنيكية الآلية، التي يمن على ا تمعات الصناعية وبين اللامعقولية العامة لمظاهرها . معجم الفلاسفة لطرابيشي ص٧١١

[6] تيودور فون ادورنو (١٩٠٣-١٩٦٩) فيلسوف ألماني كان أحد أبرز أعضاء مدرسة فرانكفورت الاجتماعية التي كان مديرها دوركهايمر وشارك فيها هربرت ماركيوزه. وقد اعتمد منهجاً جديداً عرف باسم "النظرية النقدية" جوهره التحليل الماركسي-الفرويدي للمجتمع الرأسمالي عموماً وثقافته على وجه الخصوص، أغلب مؤلفاته كانت في الموسيقى والفلسفة . انتقل إلى سويسرا ثم إلى الولايات المتحدة الاميركية بعد صعود الحزب النازي إلى سدة الحكم في ألمانيا، موسوعة أعلام الفلسفة لألفا ١/٦٥-٦٦، معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص٤٧

حقيقته فكر في تقدم.[1] وعرفه محسن الخوني بأنه ""يطلق على جملة من الأحداث المتنوعة والمتعددة والمختلفة إلى درجة التصادم يتداخل فيها الاقتصادي والثقافي والاجتماعي."[2] وقيل هو: "سلسلة المعضلات والمساجلات التي دارت حول المواضيع الحساسة التي ميزت القرن الثامن عشر"[3]، أو هو: "فترة زمنية تجمعت فيها مشاريع الإشعاع العقلاني حتى غيرت من طبيعة عملية النمو في المجتمع، وغيرت كذلك نظم الحكم في كل مكان في العالم."[4]

وعند التأمل فيما سقناه من تعريفات نرى أن التنوير ليس شيئاً واحداً ولا محدداً، فحتى جواب كانط في مقاله المذكور الذي عده البعض مرجعاً رئيساً لتعريف الأنوار، لم يكن – بحسب فوكّو – أكثر من تعبيرٍ واعٍ عن التنوير. وقد ذكر المسيري أن غالب التعريفات الشائعة للتنوير غير دقيقة ولا معبرة، فهي تندرج تحت عنوان مدح التنوير (أو الاستنارة) والثناء عليه بوصفه تحرراً من التبعية والتقليد، وتحكيماً للعقل، "ومن ذا الذي يرفض حق الاجتهاد والاختلاف وتحكيم العقل في جميع القضايا؟!..فالمشكلة لا تكمن في استخدام العقل أو عدم استخدامه، وإنما في نوع العقل الذي يستخدم (عقل مادي أداتي أم عقل قادر على تجاوز المادة؟)، وفي الإطار الكلي الذي يتحرك فيه هذا العقل والمرجعية النهائية التي تصدر عنه."[5]

وإذا ما أردنا تحديد إطار زمني تقريبي لحركة الاستنارة، فسنجد أنها بدأت في الربع الأخير من القرن السابع عشر، وانتهت بنهاية الربع الأخير من القرن الثامن عشر.[6] ولهذا يقول المسيري : "وكما يعرف دارسو تاريخ أوربا، فإن فكر عصر العقل والاستنارة والإيمان بالقانون الطبيعي قد تولد بعد عصر النهضة."[7]، وتجمع كتب التاريخ أن الثورتين الأمريكية والفرنسية هما نتاج عصر الاستنارة، وأن عصرنا الحديث هو ابن عصر الاستنارة.[8] وهذا يعني بوضوح (من الناحية التاريخية) أن فكر الاستنارة كان مقدمةً للفكر العلماني الشامل، وتعبيراً عن مراحله الأولى.

[1] النقد والتنوير لمحسن الخوني ص١٤٤

[2] المرجع السابق ص١٤٤

[3] التنوير لدوريندا أوترام ص٥٨

[4] المرجع السابق، ذات الإحالة.

[5] العلمانية للمسيري ٢٨٧/١

[6] دليل الناقد الأدبي (الرويلي والبازعي بالاشتراك) ص١٢٧

[7] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٣٠

[8] العلمانية للمسيري ٢٩٠/١

ويشير بعض الباحثين إلى أن أفكار ما عرف بعصر الأنوار وإن لم تحمل آثار العصر القديم (اليوناني والروماني) فهي متأثرة إلى حد بعيد بأواخر العصر الوسيط، وعصر النهضة.[١]

أما المحيط الجغرافي أو الحيز المكاني الذي شهد ولادة ونمو حركة الاستنارة، فيوسعه البعض حتى يجعل من العالم كله مجالا لحركة التنوير، ويدخلون نهضة الحضارات الإسلامية والهندية والصينية ضمن نتاج عملية التنوير. يقول أحد أنصار هذا الرأي: "يتعين علينا الإقرار بأن فكر الأنوار ظاهرة عالمية حتى وإن لم يتسن ملاحظة ذلك دائماً وفي كل مكان."[٢]

فيما يذهب عموم الباحثين إلى أن التنوير ظاهرة أوروبية على وجه الخصوص، وهذا هو الصواب الذي لا يصح غيره،"فعلى الرغم من انتقال التنوير أو بعض خصائصه إلى ثقافات أخرى، فإن ارتباطه بالثقافة التي ولد فيها والمرحلة التاريخية التي تمخضت عنه ارتباط لا ينبغي تناسيه لتحقيق فهم وتقويم أقرب للصحة."[٣] إلا أن القائلين بأن التنوير ظاهرة أوروبية يختلفون بعد ذلك، فبعضهم يرى أن فرنسا هي أساس حركة الاستنارة ومعقلها الحقيقي[٤]، وهذا هو الأقرب، وهناك من يقول إن إنجلترا هي حامل لواء التنوير الأول. يقول هاشم صالح مؤيداً هذا الاتجاه: "والواقع أن المرجعية الكبرى لفلاسفة التنوير الفرنسي كانت إنجليزية، فإنجلترا سبقت غيرها من بلدان أوروبا إلى الحداثة، واستيقظت علمياً وفلسفياً وصناعياً قبل غيرها. بعدئذٍ تبعتها فرنسا ثم ألمانيا. ولكن رافقها في الوقت ذاته بلد آخر لعب دوراً مهماً جداً في اقتناص الحرية الفكرية والتنوير هو : هولندا."[٥]

والمقصود هنا أن التنوير ظاهرة أوروبية بالأساس، ومع إدراكنا لوجود أكثر من تنوير داخل التنوير الأوروبي المذكور، إلا أن جميع أشكال هذا التنوير (الفرنسي-الإنجليزي-الألماني-الهولندي) اشتركت في سمات عامة، وملامح رئيسة،"فبالرغم من تأثر مفكري عصر التنوير بلون خاص من التطورات التي حدثت في هذا العصر، وكان لكل منهم خصائص خاصة به، ولكن كانت توجد وجوه مشتركة بين الآراء السائدة في هذا العصر."[٦]

وتبقى الفكرة الجوهرية التي يطرحها المسيري حينما يتكلم عن الاستنارة تقسيمه الاستنارة إلى قسمين، فالاستنارة الأولى يطلق عليها وصف الاستنارة المضيئة، وهي تكاد تكون

---

[1] روح الأنوار لتزفيتان تودوروف ص٩

[2] المرجع السابق ص١٢٥

[3] دليل الناقد الأدبي (الرويلي والبازعي بالاشتراك) ص١٢٧

[4] المرجع السابق ص١٢٩

[5] مدخل إلى التنوير الأوروبي لهاشم صالح ص٢٣، وانظر كتاب طرق الحداثة لغيرتورد هيملفارب، ترجمة: محمود سيد أحمد، فقد ناقش مؤلفه بالتفصيل هذه المسألة.

[6] العلمانية والعصرانية لطيبة ماهر وزادة ص٧٩

مطابقة في ميزاتها وخصائصها لعصر العقلانية المادية، وفيها يكون الإيمان بالعقل هو السائد، ويعم التفاؤل بالمستقبل البشري، وتحضر فيها عدد من المثل والقيم الأخلاقية الإنسانية، وتكون المعرفة ممكنة، ولكنها محصورة في جانبها المادي. وتلي هذه الاستنارة استنارة أخرى مظلمة تنتشر في ظلها العدمية والنسبية المطلقة، وتلغى فيها الحدود والكليات، ويهاجم دعاة هذه الاستنارة كل مطلق أو ثابت من الثوابت، ويسخر روادها من قيم التنوير الأولى (الاستنارة المضيئة)؛ ولذا فهذه الاستنارة المظلمة في جوهرها تعبير عن هجوم ورفض لكل قيم التنوير والعقل المادي، فهي معاداة للاستنارة، وهذه الاستنارة المظلمة تمثّل العلمنة الشاملة في مرحلة نضجها.

ويرى المسيري أن الاستنارة المظلمة كانت كامنة في الاستنارة المضيئة، فمع وجود فرق إلا إنه فرق غير مؤثر، فقد حملت الاستنارة المضيئة في طياتها نذُر الاستنارة المظلمة.

ولحظة الاستنارة الكاملة (المضيئة) هي لحظة إدخال كل شئ في شبكة السببية الصلبة، إذْ تسود السببية الصلبة المطلقة في عهد التحديث وهو عهد المادية البطولي[1]، عهد الاستنارة الأولى المضيئة.

يقول المسيري : "الفكر الكامن في المَلَكيات المطلقة والجمهوريات الثورية [التي هيمنت على أوروبا فيما عرف بعصر الأنوار] هو فكر عصر الاستنارة، والنموذج الكامن هو نموذج الإنسان الطبيعي [المادة]."[2] وقد قدم الفكر الاستناري رؤيةً شاملةً للكون، وهذا ما دفع أحد أبرز علماء الاجتماع "ماكس فيبر"[3] لتسمية فكر التنوير بالديانة الجديدة؛ لأن دعاة الاستنارة المضيئة ناقشوا كل شئ، وزودوا الإنسان الأوروبي في تلك الفترة بمنظومات معرفية وأخلاقية متكاملة[4]، مستفيدين من بعض القيم المسيحية التي تمّت علمنتها، ولعل هذا الأمر يمثّل أحد أوجه الاختلاف بين التنوير من جهة والحداثة والعقلانية المادية من جهة أخرى، فالمشروع التنويري كان أكثر جذرية، وعمقاً.

وقد درج عدد من الدارسين على نسبة الفكر التنويري إلى عدد محدود من الفلاسفة وخصوصا الفلاسفة الموسوعيين وعلى رأسهم فولتير، وينسب التنوير كذلك إلى ديدرو

---

[1] الموسوعة للمسيري ٦١/١-٦٢

[2] المرجع السابق ٢١/٣

[3] ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠) ، عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة وأحد أهم مؤسسي علم الاجتماع الحديث، له دراسات في الإدارة العامة في مؤسسات الدولة، استنتج فيها مفهوم البيروقراطية، من أشهر كتبه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" ، في كتابه الشهير أيضا "السياسة كمهنة" عرف الدولة : بأنها الكيان الذي يحتكر الاستعمال الشرعي للقوة الطبيعية، وأصبح هذا التعريف محوريا في دراسة علم السياسة. راجع : موسوعة أعلام الفلسفة لألفا ١٨٨/٢-١٩٢، وموسوعة الفلسفة لبدوي ٢١٤/٢-٢١٩

[4] الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري التريكي بالاشتراك) ١٨

وروسو وكانطْ وآخرين. ومع أن تأثير هؤلاء الفلاسفة في التنوير كان مؤثراً إلا أن ظاهرة التنوير كانت أكبر من أن تنسب لهؤلاء أو لغيرهم من الفلاسفة فقط،"فلقد ارتبط ظهورها [أي: حركة الاستنارة]ونموها بعوامل موضوعية، مثّلتها التحولات العلمية والصناعية الكبرى التي عرفها تاريخ الإنسانية لأول مرة، وصحبتها قاعدة تغيير في طبيعة الإنتاج والتسويق والعلاقات الاجتماعية الناجمة عن التغييرات الطبقية."[1] وقد كانت حركة الاستنارة مزيجاً من عوامل متعددة، واحتوت على فلسفات ربما كانت متناقضة أحياناً، فقد اتسمت حركة الاستنارة "بالعقلانية والتجريبية في الوقت نفسه، وهي وريثة ديكارت مثلما هي وريثة لوك، وقد احتضنت القدامى والمحدثين، أصحاب التوجهات الكونية وذوي التوجهات المحلية، وهي شغوفة بالتاريخ شغفها بالخلود وبالتفاصيل شغفها بالتجريد، وبالطبيعة شغفها بالفن، وبالحرية شغفها بالمساواة. وتجدر الملاحظة أن مكونات فكر الأنوار غارقة في القدم لكن عملية تركيبها جديدة."[2] وقد أشار المسيري لهذا التنوع والتعدد داخل الفكر التنويري نفسه فقال: لم يكن فكر حركة الاستنارة في جميع الأحوال ماديا واحديا بسيطا دائما، فكانط على سبيل المثال كان يعتبر نفسه ممثلا لحركة الاستنارة وفكرها، كما أن روسو بعاطفته المشبوبة قد يعطي انطباعا بأنه أبعد ما يكون عن العقلانية المادية، ومع هذا فإننا نذهب إلى أن الاستنارة وصلت لحظتها النماذجية المادية العقلانية الواحدية في فكر مدرسة الفلاسفة الموسوعيين في فرنسا. ولذا؛ فإن تناول أفكارهم قد يوضح لنا بشكل متبلور طبيعة الرؤية الاستنارية كمشروع وكمتتالية مثالية متوقعة."[3] فالفلاسفة الموسوعيون هم أصرح النماذج المعبرة عن فكرة الاستنارة في نظر المسيري، وهذا صحيح إلى حد كبير.

ومع نفي المسيري اتفاق كل دعاة الاستنارة على المادية البسيطة (لأن هناك مادية مركبة) إلا أنه يؤكد على أن الإطار العام الذي انتظم فلسفة التنوير المضيئة ثم المظلمة هو المادية وإن اختلفت وتفاوتت حدتها. فالمسيري يقول إن مؤرخي حركة الاستنارة يؤكدون على أهمية "كل من جون لوك[4] ونيوتن في وضع أسس فكرها؛ فلوك زود دعاة الاستنارة برؤية مادية بسيطة للعقل ولآليات تكون الفكر وقد دعمها نيوتن برؤية مادية بسيطة للكون

---

[1] مدرسة فرانكفورت لتوم بوتومور، ترجمة : سعد هجرس ص١٧٨

[2] روح الأنوار لتودوروف ص٩

[3] العلمانية للمسيري ٢٩٤/١

[4] جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) من فلاسفة العقد الاجتماعي، بدأ بالدراسة في اللاهوت وانتهى فيلسوفا تجريبيا وطبيبا، يعتبر من مؤسسي النظام الليبرالي الديمقراطي الحديث. موسوعة الفلسفة لبدوي ٣٧٣/٢-٣٨١، ومعجم الفلاسفة لطرابيشي ص٥٩٨-٦٠٠

وآليات حركته."[1] وقد عبر د.حسن حنفي عن جوهر فلسفة التنوير بشكل كبير حين قال: "فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر هي اجتماع العقلانية والتجريبية معاً في فلسفة واحدة، ثم توجيههما نحو النقد الاجتماعي من أجل تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية."[2] فقد أخذت فلسفة التنوير من عصر النهضة وما بعده الزهو بالعقل والإيمان به وبمقدرته المطلقة غير المحدودة، ثم زادت على هذا (خصوصاً مع ظهور كتاب فرنسيس بيكون عن المنطق الجديد) الاتجاه نحو التجريب والاعتماد على المعرفة الحسية، وهو ما منح الإنسان الأوروبي قدراً من الثقة والتفاؤل. غير أنّ رواد الاستنارة غفلوا فبالغوا في الفأل والاستبشار ولم يدركوا أن "كل قراءة متفائلة للتاريخ تفاؤلاً شديداً هي قراءة من قبيل الوهم، والحال أن مثل هذا الاعتقاد في التقدم الخطي واللانهائي لمسيرة الجنس البشري قد أغوى - والحق يقال - بعض مفكري الأنوار."[3] وقد أدرك دعاة الاستنارة المظلمة (حركة معاداة الاستنارة) الأخطاء (والأوهام) التي وقع فيها رواد الاستنارة الأوائل، وبنوا عليها مشروعهم العدمي التفكيكي، فالتيار التنويري الراديكالي المتطرف داخل حركة الاستنارة المضيئة كان المبرر الأساسي، والممهد الحقيقي لظهور فكر الاستنارة المظلمة.[4]

ومن هنا ندرك خطأ الذين أسرفوا في مدحهم وثنائهم لما أسموه بقيم التنوير، وما اشتمل عليه من إيجابيات وتحرير للعقل والإنسان، فثمة ثغرات أساسية وإشكاليات كبيرة انطوى عليها فكر حركة الاستنارة، وقد وضع المسيري يده على كثير من هذه الآفات. يقول أحد المعجبين بالتنوير الأوروبي : "وإذا كانت النهضة [الأوروبية] تعني الولادة، فإن التنوير يعني أن الرجل الغربي قد بلغ رشده متجاوزاً مرحلة الطفولة التي كان عقله فيها يعتمد على مساعدة الآخرين، وقد حقق الآن كمال نضجه وتمام رشده بحيث أصبح في مقام القيادة والتوجيه."[5] ولنا أن نطرح سؤالاً أساسياً: هل وصل الفكر الغربي إلى مرحلة الشيخوخة والهرم الفكري؟ أم أنه لا يزال ريان الشباب؟!

إن أحد الأفكار الأساسية التي يتبناها المسيري ويلح عليها دوماً، ربطه بين آفات الحضارة والفلسفة الغربية (التي يصفها بأنها حضارة علمانية) والنسق الفلسفي الذي تصدر عنه، فهو يؤكد على أن المحرقة التي ارتكبها النازيون كانت طبيعية ومتوقعة في ظل سيادة الفلسفة

---

[1] العلمانية للمسيري ٢٩٣/١

[2] مقدمة في علم الاستغراب لحسن حنفي ص٢٢٢

[3] روح الأنوار لتزفيتان تودوروف ص٢٠و٢١

[4] أوروبا التنوير لإيف بوردير ص١٥

[5] مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية لسيد محمد نقيب عطاس ص٦٣

المادية، والنماذج الكمية والبيروقراطية. وانحراف الحضارة الغربية ككل كان سيحصل ولابد، فهو نتيجة منطقية لأسباب ومقدمات سابقة. يقول المسيري: "ثمة رأي يذهب إلى أن التشكيل الإمبريالي الغربي يشكل انحرافا عن الحضارة الغربية الحديثة ورؤيتها للكون، وأن تبني الحضارة الغربي الحل الإمبريالي (أي تصدير مشاكلها إلى الخارج والهيمنة على شعوب الأرض وعلى مصادرها الطبيعية) هو عدم اتساق مع الذات في حضارة ليبرالية إنسانية مستنيرة ارتضت الديمقراطية فلسفة للحكم وارتضت التنافس الحر نسقا اقتصاديا كما تبنت العقلانية والإنسانية فلسفة للكون."[1] وهذا ما يرفضه المسيري ويصر على خلافه، فيقول : "وقد قام الإنسان الغربي بعملية الإبادة النازية وغيرها من عمليات الإبادة لا رغم الحضارة الغربية وحداثته، وإنما بسببها."[2]

بقي أن نناقش الآن (قبل انتقالنا للحديث عن الاستنارة المظلمة) قضية علاقة فكرة التنوير بالدين والتدين. فالشائع أن مفكري حركة الاستنارة ناصبوا الدين العداء، وحاربوا مظاهره وشعائره وشرائعه، لا الدين النصراني فقط، وإنما فكرة الدين والتدين عموماً، وهذا التعميم صحيح إلى حد كبير، وتشهد له كتابات (غالب) رواد حركة الاستنارة ومراسلاتهم. ومع هذا، فإن بعض الباحثين يشير إلى أنّ العداء لم يكن متوجهاً للدين عموماً وإنما للدين التقليدي الكهنوتي السائد في أوروبا ذلك الوقت[3]، يقول هاشم صالح مؤيداً هذه الفكرة، ومفسراً لها : "العداء السطحي للدين والذي يصدمنا للوهلة الأولى لدى بعض فلاسفة التنوير ينبغي أن لا يحجب عن أعيننا الحقيقة الأساسية التالية: وهي أن جميع المشاكل الفكرية كانت لا تزال مختلطة، وبشكل حميمي بالمشاكل الدينية. لا يوجد مفكر تنويري واحد لم يتحدث عن الدين، أو لم يكن الدين شغله الشاغل. وذلك على عكس المفكرين الأوروبيين الحاليين الذين أصبحت المسألة الدينية بالنسبة لهم من مخلّفات الماضي. لقد أصبحت قضية شخصية أو مسألة محلولة ومحسومة وغابت عن الأنظار تماماً."[4]

وهذا التفسير والتحليل صائب في نظري، ولعل موقف عمانويل كانط من الدين (باعتباره أحد رواد التنوير) يعد دليلاً حاسماً في هذا الباب. فقد دعى كانط إلى تبني فكرة علمانية عن الدين، أسماها فكرة الدين في حدود العقل، وقد أشار المسيري لهذا حينما تكلم عن علمنة الدين من الداخل، ولكن ما يهمنا هنا هو أن موقف كانط لم يكن رافضاً لفكرة

[1] العلمانية للمسيري ١٨١/٢

[2] الموسوعة للمسيري ٣٩٧/٢

[3] مدخل إلى التنوير الأوروبي لهاشم صالح ص١٤٨

[4] المرجع السابق ص١٤٩

الدين والتدين كلياً، بل إنه حذّر في بعض كتبه من الهجوم المستمر (والعنيف) الذي مارسه بعض التنويريين على الدين بكل صوره. إن ما يميز كانطْ من بين فلاسفة التنوير كلهم موقفه المعتدل من العقل الذي شكّل أداةَ التنوير الأولى، فقد أخضع كانط العقلَ نفسه للنقد[1] والتصحيح حين قارب بين المعرفتين الحسية والعقلية، وتحدث عن المقولات القَبلية الفطرية. فقد كانت "الثقة التي علّقتها الفلسفة الكانطية بالعقل مركبة. فهي تختلف عن الوثوقية التي تثق في العقل دون امتحان قدراته وحدوده."[2] إلا أن نقد كانط خفّف فقط من أعراض تمجيدِ التنوير للعقل، ولم يحصل البرء التام، فعاد الأمر بعد كانط كأسوأ ما يكون، وسبب ذلك أن النقد الكانطي لوثوقية فكر الاستنارة بالعقل كان نقداً من الداخل لا من الخارج[3]، فكانطْ في النهاية كان جزءاً من حركة الاستنارة، ولم يستطع أن يكشف كل إشكالاتها، أو يعالج كل آفاتها.

ونستطيع أنْ نقول الآن : إن فكر حركة الاستنارة كان غارقاً (في غالبه) في الفكر المادي العلماني، ولذا؛ عادى فكر الاستنارة كل حديثٍ عن غيبيات أو أمور غير مادية، وجعل مركز الكون ومرجعه كامناً وحالّاً فيه، ولذا عد المسيري حركة الاستنارة كأشهر نماذج الفكر العلماني الشامل وأوضح تجلّياته.

وفي النهاية، فقد ساهم هذا كله في بروز الفكر المعادي للاستنارة، أو فكر الاستنارة المظلمة، والاستنارة المظلمة "مصطلح نحته أحد مؤرخي الفلسفة الغربية، ليشير إلى بعض الجوانب المظلمة في الفلسفات المادية، التي تفكك الإنسان ولا تمنحه أية مركزية أو مكانة خاصة أو مزية على الكائنات الأخرى. ويرى هذا المؤرخ أن بعض مفكري عصر الاستنارة، وليس كلهم، قد أدركوا الطبيعة التفكيكية المظلمة للعقلانية المادية، وأن الاستنارة المظلمة ليست أمراً مضافا للاستنارة المضيئة ولا مقحما عليها، وإنما هي متضمنة تماما في المتتالية الاستنارية المضيئة، وأن منطق الاستنارة المضيئة يؤدي إلى الاستنارة المظلمة."[4]، ويتوقف المسيري عند طبيعة هذا المصطلح (هل هو مصطلح وصفي أم احتجاجي؟)؛لأنه مصطلح مركب يحوي داخله مفارقة، فالمصطلح الأصلي (الاستنارة/العقلانية المادية) يفيد أن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى كل شئ في هذا العالم، وأن هذه المعرفة الإنسانية بكل شئ تضفي على الإنسان مركزية في الكون، ثم

---

[1] الموسوعة للمسيري ٢٤٥/١، وانظر الفلسفة المادية له ص٨٢

[2] النقد والتنوير لمحسن الخوني ص٤٥

[3] المرجع السابق ص١٦١

[4] الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري والتريكي بالاشتراك) ص٢٢و٢٣

يتحكم الإنسان بعد ذلك في هذا العالم حتى يصبح الإنسان إلهاً أو بديلاً له، وهذه هي رؤية الاستنارة المضيئة، ولكن ثمة جوانب تفكيكية في الرؤية الاستنارية العقلانية لم يدركها بعض أصحاب هذا الفكر الاستناري المضئ.[1]

ويشير المسيري إلى بعض الفلاسفة الذين أدركوا منذ بدايات التنوير الجوانب المظلمة والعدمية داخله، فيذكر على سبيل المثال هوبز[2] وماكيافيللي وغيرهم.[3] كما يؤكد على الدور الكبير الذي قام به إسبينوزا[4] في إدراك الاستنارة المظلمة والإعداد له، فهو بحق (مع نيتشه) أبرز دعاة الاستنارة المظلمة وروادها الأوائل.[5] وجوهر هذه الاستنارة المظلمة (كما يقول المسيري) هو العلمنة الشاملة المؤدية لتفكيك الإنسان، وإنْ كان المشروع الغربي ليس مشروعاً تفكيكياً وحسب، بل هو يعيد تركيب الإنسان كله على ضوء المفاهيم الطبيعية المادية.[6]

ويذكر أن هوسرل ألّف كتابه "الأزمة" بعد وصول النازيين للحكم في ألمانيا، وكان أبرز ما فيه أمران: أولهما أن هذه الأزمة التي طالت العقلانية الأوروبية وبالرغم من كو ا أزمة مصيرية إلا أ ا أزمة عابرة فهي لا دد جوهر العقلانية المادية. ثانيهما: الخطر الحقيقي الذي يتربص أوروبا هو خطر الشك في كل شئ، والخوف كل الخوف أن تستسلم أوروبا لموجة النسبية[7]، وهو ما حصل لاحقاً على يد دعاة ما بعد الحداثة. يقول محسن الخوني :

---

[1] العلمانية للمسيري ١٧٥/١

[2] توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) يعد توماس هوبز أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة ، من فلاسفة العقد الاجتماعي، وكان بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ، فقيها قانونيا ساهم بشكل كبير في بلورة كثير من الأطروحات التي تميز ا هذا القرن على المستوى السياسي والحقوقي.كما عرف بمساهمته في التأسيس لكثير من المفاهيم التي لعبت دورا كبيرا ليس فقط على مستوى النظرية السياسية بل كذلك على مستوى الفعل والتطبيق في كثير من البلدان وعلى رأسها مفهوم العقد الاجتماعي . كذلك يعتبر هوبز من الفلاسفة الذين وظفوا مفهوم الحق الطبيعي في تفسيرهم لكثير من القضايا المطروحة في عصرهم. موسوعة أعلام الفلسفة لألفا ٥٤٩/٢-٥٥٢، والموسوعة الفلسفية للدكتور عبد المنعم حفني ص٥٠٥-٥٠٧

[3] اللغة وا از للمسيري ص٤٣، ودفاع عن الإنسان له ص٢١٣

[4] باروخ دي اسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) من أسرة يهودية هاجرت بعد استيلاء الكاثوليك على الأندلس واستقرت في هولندا، تلقى تعليمه الأولي في مدرسة عبرية، ثم انتقل إلى المدرسة الإكليركية في بيريرا. وأشرف والده على تعليمه فأتقن لغات عديدة منها الإسبانية والبرتغالية والعبرية. كما ألم بالثقافة الغربية السائدة القائمة على العناية بالتراث القديم (اليوناني واللاتيني المسيحي). ودرس الرياضيات والطبيعيات وشيئاً من مبادئ الطب. من أهم كتبه ، رسالة في اللاهوت والسياسة ، الأخلاق. موسوعة الفلسفة لبدوي ١٣٧/١-١٤٥، والموسوعة الفلسفية لحفني ص٢٣٧-٢٤١

[5] دليل الناقد الأدبي (الرويلي والبازعي بالاشتراك) ص١٣٣

[6] العلمانية تحت ا هر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٥٦

[7] رحلات داخل الفلسفة الغربية لجورج زيناتي ص١١٩

"من بين أهم التيارات الفلسفية المعبرة عن خسوف العقل [حتى العقل المادي] والمساهمة في ذلك، الوضعية والبراغماتية : الأولى عن طريق صورنتها للعقل، والثانية عبر تصورها الأداتي له."[1]

وأثناء نقاش المسيري لدعاة التنوير في عالمنا العربي-فإنه يسخر (بذكاء شديد) من تناقضهم حين يدعوننا للحاق بركب الحداثة، ثم يتحدثون (وبإعجاب كبير) عن الشعر الحداثي، مع ما تضمنه هذا الشعر من شك وعبثية وعدمية[2]!! وهو يؤكد دوماً على عدم استيعاب الحداثيين والتنويريين العرب للتغيرات والتطورات التي شهدتها الفلسفة الغربية مؤخراً، ومن ذلك انتقال الفلسفة الغربية من الاستنارة المضيئة ومدح التنوير، إلى الاستنارة المظلمة وهجاء الفكر التنويري والسخرية منه.

فدعاة الاستنارة المظلمة يرون أن المهم هو مواجهة الإنسان للحقيقة حقيقتِهِ وحقيقة الكون بكل هولها وبشاعتها، فيصبح الهدف من وجود الإنسان في العالم هو أن يواجه برباطة جأشه هذه الظلمة.[3] يقول المسيري عن مشروع دعاة الاستنارة المظلمة: "إن دعاة الاستنارة المظلمة ببساطة شديدة ينزعون الخصوصية والقداسة عن الإنسان، ويردونه إلى قوانين الطبيعة/المادة وهي قوانين الحركة العامة التي لا تعرف ثباتاً ولا استقراراً أو خصوصيةً أو قداسةً، والتي لا يمكن للإنسان السيطرة عليها."[4] ومعظم الدارسين حينما يتحدثون عن الاستنارة فهم (من وجهة نظر المسيري) يشيرون فقط إلى جانبها المضئ، في حين يرى دعاة الاستنارة المظلمة أن "الخلل في الفكر الإنساني والاستناري المضئ...أنه يرفض مواجهة النتائج المعرفية والأخلاقية المتضمنة في الرؤية العقلانية المادية."[5]

ويرى المسيري أن تقسيم الفلاسفة المحدثين في الغرب إلى فلاسفة استنارة مضيئة وأخرى مظلمة تقسيم متعسف، وأنه لا خلاف بين أطروحات أصحاب الاستنارتين، وإن اختلفوا في كيفية الاستجابة لهذه الظلمة.[6] والمسيري من خلال حكمه هذا يصر على فكرته السابقة، أن المرحلة الأولى حملت بذور المرحلة اللاحقة، وإن كان ذلك على حساب دقة الأحكام، وصوابية التقييم.

---

[1] النقد والتنوير لمحسن الخوني ص١٤٨

[2] العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٣٩

[3] العلمانية للمسيري ١٨٣/١

[4] الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري والتريكي بالاشتراك) ص٢٥

[5] دراسات معرفية للمسيري ص٢٦

[6] العلمانية للمسيري ١٨٣/١

ولذا؛ فهو يتساءل مثلاً عن الفرق بين دعاة الاستنارة المضيئة والمظلمة ما داموا جميعاً قد أدركوا عناصر الظلمة، (وهو في هذا الموطن[1] يحكم على جميع فلاسفة الاستنارة بأ م قد أدركوا عناصر الظلمة مع أنه دائماً يشير إلى أن البعض "فقط" قد أدركها!!) وفسروه تفسيراً ماديا؟ ويجيب المسيري على السؤال الذي يطرحه فيقول : إن الفرق عائد (فقط) إلى طبيعة البرنامج الانعتاقي (والإصلاحي) الذي يقدمه كل فريق من هؤلاء. وحتى لو سلمنا للمسيري فهذا فرق مؤثر والله أعلم.

ويقسم المسيري فلاسفة الاستنارة إلى ثلاثة أقسام، من حيث كيفية مواجهة الظلمة:-

١- تقدميون (إصلاحيون انعتاقيون) وجدوا بكثرة في عصر التحديث، وهو عصر المادية البطولي، ومن هؤلاء ماركس ودوركايم، ويرون إمكانية التصدي للظلمة وأ ا ليست حالة ائية، ويرون أن الظلمة هي تعبير عن عدم اكتمال المشروع الانعتاقي الاستناري.

٢- المأساويون وقد وجدوا ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر وهو عصر الحداثة، ويمكن وصف هؤلاء بأ م مجموعة من المفكرين أدركوا أن الاستنارة المظلمة موجودة في طيات فكر الاستنارة نفسه، ومن أشهرهم عالم الاجتماع جورج زيميل وماكس فيبر.

٣- العدميون البرجماتيون وهم يوجدون بكثرة من منتصف القرن العشرين في ايـة الستينات (ما بعد الحداثة)، والنموذج المعبر عن هؤلاء هو جاك دريدا، ويذهبون إلى أن الحرب ضد الظلمة لا جدوى منها، وأن تقبلها والتكيف معها حتمي.[2] والمسيري يكشف من خلال هذا التقسيم عن قدرة كبيرة على الرصد، والتقسيم (والتقييم) وتتبع نمط الأفكار في فترات متباعدة، مع حرصه على التنبيه إلى أن هذا التقسيم المذكور ليس جامداً (ولا مغلقاً) من حيث التحديد الزماني، فقد يوجد العدمي في زمن التحديث والحداثة، وقد يحضر الانعتاقي في عصر ما بعد الحداثة، وهذا التنبيه ضروري، وهو يمنح التقسيم المذكور قدرة تفسيرية أكبر. و ذا نكون قد أعطينا فكر الاستنارة حقّه من البحث، لمّا كان أهم تجليات النموذج العلماني، ومعبراً عن تحولات العلمنة وسياقا ا.

---

[1] المرجع السابق ١٨٦/١

[2] المرجع السابق ١٨٦/١إلى١٨٨

المبحث الثالث: أثر الحلولية في العلمانية الشاملة.

ثمّة نماذج تفسيرية أساسية عند المسيري مر معنا بعضها. وأهمها على الإطلاق نموذجا العلمانية الشاملة والحلولية الكمونية الواحدية المادية، حيث يرى المسيري نقاطاً متعددة لتلاقي هذين النموذجين صار من الصعب معها التمييز (أحياناً) بينهما. وجوهر العلاقة بين النموذجين في شكلها التاريخي يتمثّل في الانتقال من وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية التي يعرفها المسيري بأنها العلمنة الشاملة أساساً. وأي محاولة للتعمق في نموذج العلمانية لدى المسيري دون سبر أغوار نموذج الحلولية عنده ستبوء بالفشل الحتمي. فالنموذجان متلاصقان متجاوران ويربط المسيري بينهما على الدوام، فيرى المسيري أن الحلولية مقدمة للعلمنة الشاملة سابقةٌ عليها وممهدةٌ لها[1]. ويرى كذلك أن التصوف الحلولي شكلٌ من أشكال العلمانية الشاملة، وهو يفرق بين تصوف توحيدي يدور في إطار المرجعية المتجاوزة وآخر حلولي يؤمن فيه المتصوف بحلول الإله في الطبيعة. فالتصوف الحلولي "وخصوصا في أشكاله المتطرفة، هو شكل من أشكال العلمنة."[2] يقول عن هذا : "وحدة الوجود الروحية (الصوفية) هي ذاتها وحدة الوجود المادية وأن الحركات الصوفية الحلولية عادةً ما تمهد لظهور العلمانية الشاملة."[3] فالحلولية الكمونية (بشكليها الصوفي والمادي) مظهر للعلمنة الشاملة وممهد لها، وإنْ كان المسيري يوحد تماماً بين العلمانية الشاملة ووحدة الوجود المادية، حين تصبح الطبيعة مقدسة، ومرجعية للكون كله. هذا الأمر (الربط بين العلمنة الشاملة والحلولية) محسوم عند المسيري ويشكّل مقولة فلسفية أساسية في بنائه الفكري وفرع منها عدداً من المواقف والآراء. لكن موقف المسيري في التفريق بين التوحيد

---

[1] العلمانية للمسيري ٥/١

[2] الموسوعة للمسيري ١٦٤/٥

[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ص٨٣

والحلولية ومن ثم ربط الترشيد المادي (العلمنة الشاملة) بالحلولية يستحق التوقف والتأمل. ففي الجزء الثاني من كتابه : (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) ناقش المسيري علاقة التوحيد والحلولية من ناحية بالعلمانية الشاملة من ناحية أخرى. وهذه المناقشة أتت أصلاً في سياق الحديث عن علاقة اليهودية بالعلمانية الشاملة. يقول المسيري : "علاقة التوحيد والتجاوز بالعلمانية من القضايا الأساسية التي أثيرت في علم الاجتماع الغربي."[1] ثم يشرع المسيري في ذكر الرأي الأول الذي يتبنى الربط بين العلمانية الشاملة والتوحيد، إذ يرى أنصار هذا الرأي أن التوحيد يؤدي للعلمنة من خلال مرحلتين. تتلخص المرحلة الأولى في ترشيد عبادة وحياة المؤمن وعالمه بأسره في إطار التوحيد والمطلق المتجاوز. وفي المرحلة الثانية يضمر المطلق تدريجياً وتحل المرجعية الكامنة محل المرجعية المتجاوزة، فيتم ترشيد العالم بأسره حينها في إطار الواحدية المادية. ثم يتعرض المسيري لرأي ماكس فيبر بوصفه أبرز ممثلي هذا الرأي، حيثُ يرى فيبر أن اليهودية باعتبارها ديانة توحيدية (كما يرى) جعلت مسافة بين الخالق والمخلوق؛ لأن الخالق منزّه عن الطبيعة والإنسان ومتجاوز لهما، فصار هدف المؤمن التحكم في العالم وترشيده بشكل مادي والسيطرة عليه لا حفظ توازنه واستقراره. وهذا السعي نحو التحكم في العالم باسم مثل أعلى واحدٍ كان الخطوةَ الأولى باتجاه الترشيد الذي بدأته اليهودية بوصفها أول الديانات التوحيدية. ثم أطال المسيري في عرض رؤية فيبر المستندة لقراءة تاريخية معمقة للتاريخ العبراني. والخلاصة أن توحيدية الديانة اليهودية (برأي فيبر) شكّلت العامل الرئيس في نشوء الترشيد المادي وأن المسيحية الغربية ورثت هذه العناصر الرشيدة من العقيدة اليهودية، ثم قامت بتطويرها حتى وصلنا إلى علمنة المجتمع بشكل كامل. ونقلَ المسيري بعد ذلك رأي بيتر برجر الذي يتفق مع فيبر في أن اليهودية لعبت الدور الأساسي في عملية الترشيد ولكن برجر يعطي اليهودية دوراً أكبر مما فعل فيبر. وهما يتفقان على ربط التوحيد (لا الحلولية) بالترشيد والعلمنة الشاملة، ويقترحان هذه المتتالية[2]: ثورة توحيدية على الواحدية الكمونية – الإيمان بالإله الواحد المتجاوز للطبيعة وللتاريخ – الإيمان بمقدرة الإنسان على تجاوز واقعه وذاته – انعدام التوازن بين الذات والطبيعة – ترشيد الدين والتدين والعالم بأسره في محاولة لاستعادة التوازن المفقود – التعامل مع العالم والواقع بشكل منهجي في محاولة للتحكم فيه خدمةً للإله الواحد – اختفاء القيمة وغياب التجاوز وظهور الترشيد المادي المتحرر من القيمة – هذا الترشيد يتم دائماً في إطار الطبيعة المادية الكامنة والإنسان الطبيعي/المادي – وأخيراً :

[1] العلمانية للمسيري ٢٩٦/٢

[2] العلمانية للمسيري ٣٠٤/٢

العلمنة الشاملة. يعلّق المسيري على هـذه المتتاليـة فيقـول : "والمتتاليـة [المقترحـة مـن فيـبر وبرجر] في رأينا ليست دقيقة وليست حتمية. فعملية الترشيد التي تـتم داخـل إطـار توحيـدي وداخل إطار المرجعية المتجاوزة تظل محكومة بالإيمان بالإلـه الواحـد المتجـاوز لعـالم الطبيعـة والتاريخ، ولذا نجد أن التوحيد يصر على الرؤية الثنائيـة ويـبرز الفـرق بـين النـسبي والمطلـق وبين الإنسان الطبيعي والإنـسان الربـاني...وعلـى هـذا فـإن عمليـة الترشـيد في الإطـار التوحيدي لن تسقط في واحدية اختزاليـة، لأن التجريـد مهمـا بلـغ مقـداره لا يـستطيع أن يصل إلى الواحد العلي المتجاوز (فهو بطبيعته متجاوز للطبيعة/المـادة)، ولـذا لا يمكـن الوصـول إلى قمة الهرم والالتصاق بالإله والتوحد معه علـى قمـة الهـرم، ومـن ثم يـستحيل التجـسد، ويستحيل أن يفقد العالم هرميته، ويستحيل أن تختـزل المـسافة بـين الخـالق والمخلـوق، وأن يحل الكمون محل التجاوز. ولهذا يظل التواصل بـين الخـالق والمخلـوق مـن خـلال رسـالة يرسلها الإله تتضمن منظومة معرفية وأخلاقية مطلقة متجاوزة للطبيعـة/المـادة. ومـن ثم، يظـل الترشيد ترشيداً تقليدياً يدور داخل إطار المطلقات التي أرسلها الإلـه المتجـاوز، ويظـل الواقـع مركبا يحتوي على الغيب ويسري فيه قدر من القداسـة، ويظـل الإنـسان مـستخلفا يعـيش في ثنائية الروح والجسد لا في الواحدية المادية، وهي ثنائية تـشير إلى الثنائيـة التوحيديـة النهائيـة : ثنائية الخالق والمخلوق."[1] فالمسيري يفرق أساساً بـين نـوعين مـن الترشـيد، الأول مرفـوض لأنه يدور في إطار الطبيعة المادية، فهو ترشيد مادي إجرائي حـديث مطلـق، بخـلاف الترشـيد الآخر الذي يتم وفق أطر توحيدية متجـاوزة، بمعـنى أن الترشـيد حينـها لا يكـون ائيـاً ولا مطلقاً، بل محصوراً بمجالات محددة، ووفق معايير ودرجات غير قابلـة للاختـراق. فـإذا حـصل الترشيد وفق رؤية توحيدية تؤمن بوجود المـسافة بـين الخـالق والمخلـوق، وتحفـظ للإنـسان إنسانيته ومكانته دونَ أن تعطيه حق التحكم المطلق في الكـون للـسيطرة عليـه = فلـن يـصل العالم حينها للعلمنة الشاملة كنتيجة حتميـة. والمـسيري يقتـرح متتاليـة أخـرى تـربط بـين العلمانية الشاملة والحلولية تتلخص في الآتي[2]: واحديـة كونيـة تـرد العـالم بأسـره إلى مبـدأ كامن فيه – ترادف الإله والطبيعة والإنسان وإنكار التجـاوز – عـالم يحكمـه قـانون واحـد وحالة امتزاج بين الإنسان والطبيعة – سيادة القـانون الطبيعـي – العلمنـة الـشاملة. والفـرق بين متتالية المسيري والمتتالية السابقة عائد للفرق الذي يراه المسيري بـين التوحيـد الـذي يحفـظ للإنسان إنسانيته رغم عمليات الترشيد، بخلاف الحلوليـة الكمونيـة الـتي تقـوم أساسـاً علـى فكرة المبدأ الكامن (وحدة وجود روحية/مادية) الذي يساعد علـى هيمنـة النمـاذج العلمانيـة

---

[1] العلمانية للمسيري ٣٠٤/٢-٣٠٥

[2] المرجع السابق ٣٠٦/٢

على الإنسان والكون. ويضع المسيري يده على مكمن الخطأ في متتالية فيبر/برجر فيقول: "ولعل الضعف الأساسي في متتالية فيبر وبرجر هو أنها لا تفسر لمَ وكيف يتم الانتقال من الترشيد التقليدي في إطار المرجعية المتجاوزة والمتوجهة نحو القيمة، إلى الترشيد الإجرائي في إطار المرجعية الكامنة والطبيعة/المادة، فهما يقفزان من خطوة إلى التي تليها دون أن يبينا الأسباب."[١] وهذا انتقاد عميق وجوهري من المسيري، يؤكد على أهمية التفريق بين نوعي الترشيد وقد سبق تقرير ذلك. ثم أرجع المسيري عملية القفز في متتالية فيبر/برجر لعدم إدراكهم الفرق بين التوحيد والحلولية، وهذا عائد من وجهة نظره "إلى أن خلفيتهما الدينية الغربية جعلت نموذجهما التحليلي غير قادر على رصد هذا الفرق الدقيق والجوهري."[٢] لأن الفكر المسيحي الغربي يمن عليه رؤية حلولية واحدية مادية. ولعل أبرز الانتقادات التي وجهها المسيري لفكرة فيبر/برجر ومتتاليتهما تتعلّق بجهلهم بحقيقة الديانة اليهودية وما طرأ عليها من تحريف نقلها من حيز التوحيد إلى الحلولية الكمونية. وقد أشرنا لشئ من هذا في الفصل الأول. ثم إن فيبر وبرجر أهملا – بحسب المسيري – تصاعد معدلات الحلولية والعلمنة في المسيحية نفسها، وفي المجتمع الغربي ككل. كظهور الربوبية والماسونية والقبالاه المسيحية ونحو ذلك من حركات وأفكار.[٣] يقول المسيري: "ولدت العلمانية من رحم كل من اليهودية والمسيحية، بعد تراجع التوحيد والتجاوز، ومع تزايد الحلول والكمون."[٤] من هنا كان نقد المسيري للعلمانية الشاملة نقداً عميقاً فريداً تميز عن كتابات كثير من المفكرين. من أجل ذلك كان نقد المسيري للعلمنة والمادية "أقسى ما وجه لها من نقد في الفكر العربي الحديث، إذ يعد الربط بين الرؤية المادية للذات والكون والإنسان بوصفها "إعادة إنتاج للوثنية"، وهذا التأصيل المعرفي الجذري لرفض المادية، من أهم ما أنجزه المسيري على الإطلاق، بل ربما تفوق أهميته اجتهاداته في بناء منهج جديد للبحث، ودراساته للصهيونية التي كانت أكثر أعماله إثارة للاهتمام."[5]

وقد تجلّى المسيري في دراساته كثيراً وعقد حبالَ الوصل بين العلمانية الشاملة وكثيرٍ من أشكال الحلولية الكمونية، وكانت أبرز معاقد بحثه مزاوجته بين العلمانية الشاملة والفكر الغنوصي. يقول المسيري – رحمه الله - : "أهم أشكال الحلولية الواحدية هي الغنوصية التي

---

[1] المرجع السابق ذات الإحالة.

[2] العلمانية للمسيري ٣٠٧/٢

[3] المرجع السابق ٣٠٨/٢

[4] المرجع السابق ٣٠٨/٢

[5] المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية لممدوح الشيخ ص٢١٧

نذهب إلى أنها خطاب فلسفي (معرفي أخلاقي) واحدي كموني استمر عبر مئات السنين وتبدى من خلال عدة فلسفات وأنساق معرفية ودينية من أهمها : القبالاه اللوريانية وأفكار غلاة المتصوفة والباطنية وفلسفة إسبينوزا وهيجل ونيتشه، وأخيرا العلمانية الشاملة المادية الحديثة التي هي فلسفة غنوصية وشكل من أشكال الحلول. وهكذا فإن الغنوصية كانت وحدة وجود (واحدية) روحية وأصبحت عبر مسار التاريخ وحدة وجود واحدية مادية، إلى أن انتهى بها الأمر إلى السيطرة على العالم بأسره بعد تدويل المنظومة العلمانية من خلال التشكيل الإمبريالي الغربي. ويمكن القول بأن وحدة الوجود الروحية كانت الشكل الأكثر شيوعا حتى القرن الثامن عشر، وأن الشكل الآخر (وحدة الوجود المادية، أي : العلمانية الشاملة) هو الشكل الغالب الآن."[1] فالغنوصية هي العلمانية الشاملة وتمثّل شكلاً من أشكال الحلولية في ذات الوقت، وقد شهد الفكر الغنوصي كذلك الانتقال من وحدة الوجود الروحية إلى وحدة الوجود المادية. ويتسم الفكر الغنوصي كما يرى المسيري "بأنه تفكير أسطوري بدائي مختلط بفكر فلسفي مجرد."[2] ويرى المسيري أنّ الفكر الغنوصي تمتع بحركة بعث جديدة في عصر الحداثة وما بعدها، كما يربطه المسيري بالفكر التنويري الغربي.[3] يقول المسيري : "وقد أحرزت الغنوصية انتصارها الأكبر مع ظهور العلمانية (الحلولية الواحدية المادية ووحدة الوجود المادية)، فالفلسفات والأنساق العلمانية، هي بمعنى أو آخر، شكل من أشكال الغنوص. ومن المعروف أن الظروف التي عاش فيها أتباع الحركة الغنوصية لا تختلف كثيرا عن الظروف التي يعيشها الإنسان الحديث في المدينة الحديثة أو المجتمعات الحديثة التي تمّ ترشيدها وإخضاعها لمعايير الكفاءة المستمدة من نماذج طبيعية/مادية يقال لها علمية."[4] يفرض المسيري هنا الأفكار ويؤكد على وجود علاقة بين الغنوصية والعلمنة الشاملة دون أن يحدثنا عن هذه الظروف المشابهة التي عاشها أتباع الحركة الغنوصية سابقاً ويعيشها الإنسان اليوم. ومع تأكيد المسيري كذلك على وجود تنوع شديد داخل إطار الفكر الغنوصي نفسه إلا أنه يصر على وجود "بنية واحدة كامنة تبرر الحديث عن منظومة غنوصية معرفية وأخلاقية واحدة."[5] وفي الحقيقة فإن الغنوصية – كما يقول عزيز سباهي – "حركة فكرية ودينية متعددة الأوجه، برزت منذ القرن الأول

[1] الموسوعة للمسيري ١٩٦/١

[2] المرجع السابق ٤٢/٥

[3] المرجع السابق ٤٤/٥

[4] المرجع السابق ٤٠/٥

[5] المرجع السابق ٤٣/٥

الميلادي، وإن كانت جذورها تمتد إلى ما قبل ذلك، كما يرى بعض باحثيها، واتسع نشاطها في القرون الأولى للمسيحية، لا سيما في القرنين الثاني والثالث...ولم تكن الغنوصية حركة واحدة، أو نظاماً فكرياً واحداً، كما لم تتجمد عند الصيغ الأولى التي ظهرت فيها.."[1] لم يقل المسيري بجمود الفكر الغنوصي وعدم تطوره، فقد نص المسيري على انتقال الفكر الغنوصي من الإطار الصوفي الروحاني إلى الإطار المادي. لكن إمعان المسيري وتأكيده على وجود علاقة بنيوية عميقة بين العلمنة الشاملة والغنوصية جعله يتناسى مثلاً اختلافاً أساسياً بينهما يتلخص في فلسفة المعرفة. حيث يتم تحصيل المعرفة لدى الغنوصيين من خلال الرؤية المباشرة للحقيقة[2] فالمعرفة عندهم عرفانية قريبة من الكشف أو الحدس في القاموس الصوفي. وهذا لا يتفق في النهاية مع المعرفة الحسية والعقلية التي تمثّل مرجعية الفكر العلماني. لا يشير المسيري لشئ من هذا، ولكنه بالمقابل يشير إلى عودة الخرافة والسحر والإيمان بالكهانة والتنجيم إلى المجتمعات الغربية. وفي الحقيقة فإن انتشار الإيمان بالخرافة والإقبال على التنجيم وقراءة الكف والفنجان والأبراج شكّلت ظاهرة في المجتمعات الغربية تستحق الدراسة حيث تشير كثير من الدراسات إلى "أن استفحال الإيمان بالخفي قد غزا حتى الدول التي تعتبر نفسها عقلانية. ففي فرنسا بلد ديكارت، هناك مواطن من كل اثنين يهتم برمزه البرجي، وكل فرنسي من عشرة فرنسيين استشار واحداً من عشرة آلاف منجم، والرئيس ميتران قد اهتم بكواكب منافسيه من رجال السياسة. كما أن ثلاثين منجماً كانوا يعملون ضمن مستشاري الرئيس الأمريكي رونالد ريغن، وأن منجماً وراء تحديد العملية الجراحية للرئيس بوريس يلتسين، وأن ٦٩% من الأمريكيين يؤمنون بالمعجزات، وأن شخصاً من كل سبعة ألمان يلجأ للسحر."[3] وهذه المفارقة في المجتمعات المادية تستدعي الانتباه فعلاً، وهي في نظري دلالة على نزوع الإنسان للمقدس وتعلّقه بالأمور الغيبية ولا يدل بالضرورة على علاقة بين الغنوصية والعلمانية الشاملة. وقد ناقش المسيري في ثنايا كلامه عن الحلولية بنوعيها أبرز مظاهر علمنة الدين خطورةً على الإطلاق، ألا وهي علمنة النسق الديني من الخارج أو من الداخل، وهو ما سيكون محور حديثنا في المبحث القادم.

[1] أصول الصابئة المندائيين ومعتقداتهم الدينية لعزيز سباهي، ص١٤٢

[2] المرجع السابق ص١٤٦

[3] مجلة كتابات معاصرة، العدد : ٧٠، ص٢٠، مقال بعنوان : عودة المقدس واللامعقول لسليمان بومدين.

المبحث الرابع: علمنة الدين.

تتبع المسيري مظاهر العلمنة في كافة الجوانب والمجالات، حتى أنه تعرض لعلمنة الفن التشكيلي وعلمنة الجريمة وعلمنة الرياضة وغير ذلك. ومع تقديرنا لعمق الرصد الاجتماعي الذي تطرحه دراسات المسيري حول العلمنة إلا أن ما يعنينا هنا بالتحديد ما قدمه من إضافات حول "علمنة الدين". ومن الممكن تقسيم الموقف السلبي من الدين ككل في الغرب إلى ثلاثة اتجاهات، ثلاثة اتجاهات برزت وذاعت وصارت تستوعب (نوعاً ما) نظرة المفكرين الغربيين للدين والتدين.

الموقف الأول : موقف علماء الطبيعة كنيوتن وغيره، ويذهب أصحاب هذا الموقف إلى أن الكون الذي نعيش فيه ليس بحاجة إلى قوى غيبية يستمد منها حركته، بل إنه مكتفٍ بنفسه عن غيره.

الموقف الثاني : ويمثّله تفسير علماء النفس للدين، فقد رأوا أن الدين ظاهرة تنعكس خلالها كوامن اللاشعور المخزون في النفس الإنسانية من عمر الطفولة، فالجنة والنار والوحي والأساطير صور لأساطير عاشها الإنسان في سني الطفولة.

الموقف الثالث : ويعود لعلماء الاجتماع الذين فسروا الدين على أنه ظاهرة تاريخية أحسن اختراعها الإنسان ليلوذ إليها ويحتمي بها من النوازل التاريخية والطبيعية كالزلازل والحروب.[1]

تعرض المسيري لهذه الاتجاهات لكنه ركّز بالتحديد على أثر الفكر الربوبي (الدين الطبيعي) على علمنة النسق الديني من الداخل. فالفكر الربوبي تطور ليصبح فيما بعد فكراً علمانياً مادياً خالصاً.[2] والفكر الربوبي بحسب المسيري ينكر الوحي والغيب ويؤمن بالقيم العقلية

---

[1] الوحي والإنسان لمحمد الجليند ص١١٩إلى١٢٢

[2] الموسوعة للمسيري ٣٧٩/٢

المجردة فقط فهو فلسفة علمانية تستخدم ديباجات دينية، "ويمكن القول بأن الدين الطبيعي، أو الربوبية كما كانت تدعى، هو تعبير منخفض من العلمنة أو تعبير عن علمانية جنينية، فهي تستجيب لحاجة أولئك الذي فقدوا إيمانهم بالدين التقليدي ولكنهم لا يزالون غير قادرين على تقبل عالم اختفى منه الخالق تماما، أي أنهم جردوا العالم من الدين والقداسة واليقين المعرفي والأخلاقي ولكنهم احتفظوا بفكرة الخالق في صيغة باهتة لا شخصية، حتى لا يصبح العالم فراغا كاملا."[1] وديانة العقل موجودة في المذهب الديكارتي وعند إسبينوزا وجون لوك كذلك، وتقوم ديانة العقل على الإيمان بوجود إله، مع رفض الإيمان بالنبيين، والزعم بعدم الحاجة للوحي[2]. إن الفكر الربوبي باختصار قد مثّل نتيجة صراع عميق على كافة الصعد مع الدين والتدين في المسرح الفكري الأوروبي. وحين ارتضى البعض مصادمة الدين ونبذه مباشرة، التف آخرون على المشكلة فاختاروا نسخةً باهتةً من الإيمان ثم اعتنقوها، وليس ذاك من الإيمان في شئ. لقد كان ما فعلوه في البدء محاولةً لعقلنة الدين والجمع بينه وبين الغيبية العلمية التي تبنوها، ولكن الأمر انتهى بإلغاء الدين وإهمال الوحي والشرائع. وكما قال المسيري : "فتحت شعار التوفيق بين العقل والدين يتم إحلال العقل محل الدين، ثم المادة محلهما جميعا."[3] إن الحقيقة الصلبة التي يتوارى عنها هؤلاء أن حدود المعرفة الإنسانية قاصرة، وهي تنتهي ثم تتوقف عند الوحي الإلهي من الله لرسله، فالوحي الرباني يمنح الإنسان السعادة وتحقيق الذات. "إن قيمة الحياة الإنسانية لا يكون لها معنى إلا في الاعتقاد باليوم الآخر كضرورة دينية وأخلاقية معاً، عبر عنها القرآن الكريم في أكثر من آية. وهذا الأمر ليس من مهمة العالِم الكشف عنه، وليس من اختصاص العلماء البحث فيه، وإنما هو نور الوحي وهداية الأنبياء."[4] فليس للإيمان معنى ولا قيمة إذا ما رفض الوحي الذي كان ولا يزال مصدراً وحيداً للشرائع والقواطع التي بها استقامت الحياتين الدنيوية والأخروية. وهذا لا يعارض البتة موافقة الوحي الإلهي للمبادئ العقلية الكلية التي يجتمع عليها البشر ولا يفترقون.

---

[1] المرجع السابق ٤٦١/٥

[2] العلمانيون والقرآن الكريم لأحمد الطّعان ص٧٤-٧٥

[3] الموسوعة للمسيري ٣٨٢/٣

[4] الوحي والإنسان للجليند ص٢٣١

يقول المسيري"رغم أن الديانات في جوهرها عقلانية ولا يمكن أن يوجد تناقض بين مضمون الدين والعقل، فإنّ الإنسان لا يمكنه أنْ يصل إلى الحقيقة دون وحي."[1] ويحدد المسيري دعائم الفكر الربوبي في التالي:

١- العالم لم يوجد صدفة بل خلقه إله واحد، فهي ليست إلحادية صريحة.

٢- يمكن الوصول لفكرة الإيمان بالإله الواحد من خلال إعمال العقل وحده والنظر في قوانين الطبيعة وآليا ا. والمسيري يتوقف هنا مع قولهم : إن النظر في كتاب الطبيعة موازٍ للنظر في الكتاب المقدس معتبراً هذا نوعاً من الحلولية. ومع ما يحمله قولهم من إشكاليات استبعاد الوحي الرباني إلا أنّ هذا لا يلغي (والله أعلم) ما في النظر في الكون من عبر فالقرآن ملئ بالآيات الحاثّة على التدبر والتفكر في آيات الله وخلقه السماواتِ والأرض. صحيح أن حساسية المسيري من موقفهم هذا تستحضر السياق التاريخي لنشوء الفكر الربوبي حيث ترافق ذلك مع وثوقية مطلقة في التقدم العلمي مما أدى لتراجع الإيمان الديني وانتشار الرؤى والأفكار المادية، لكن المسيري يبالغ أحيانا في رفضه وانتقاده لكل ما له صلة بالطبيعة والعالم المادي، والصحيح أن العبرة بالإطار الذي يتم من خلاله الربط. ففرق ظاهر بين داعٍ للتأمل في الكون في ظل نظرة توحيدية وتسليمٍ تام لله ورسله، نظرة أخرى تتبنى التفسيرات المادية دون ضوابط.

٣- عقل الإنسان أداة كافية لإدراك قوانين الطبيعة والتوصل إلى الحقيقة الكامنة فيها، وعندهم أن الإنسان الذي يصل لفكرة الإله بالعقل ا رد أرقى من الإنسان الذي يصل لإيمانه من خلال الوحي.

٤- يرى الربوبيون أن جوهر كل العقائد واحد، وأن ثمّة ديناً طبيعياً واحداً في كل الأديان.

٥- مهمة الخالق حسب الربوبيين خلق الكون وحسب، ولكنه لا يتدخل فيه بعد ذلك.

---

[1] الموسوعة للمسيري ٨٦/٣

٦- تحول الخالق بعد ذلك في نظرهم إلى قانون عام طبيعي وغير شخصي، يشبه قانون الجاذبية أو قانون الحركة الآلية التي وصفها نيوتن، وهكذا تم استبعاد الإله والغيب من المنظومة الأخلاقية.

٧- لكل هذا فبإمكان المرء أن يؤمن بالخالق إن شاء، كما يمكنه أن يتجاهله إن أراد.

ويصل الربوبيون بناءً على ما سبق إلى نتائج خطيرة أبرزها : إلغاء الوحي وكافة الشرائع، واعتبارها إضافات لدين العقل لا طائل من ورائها. عدم الاهتمام بالبعث والشعائر الدينية واستبعاد الخالق من النظريات السياسية والاقتصادية وحتى الأخلاقية.[1] ويشير المسيري إلى كمون الفكر الربوبي في تاريخ الفكر الديني كله، لكن هيمنته تزايدت مع تزايد انتصارات العلم. والربوبية كما يرى المسيري شكل من أشكال التفكير العلماني يفرغ الخطاب الديني من مضمونه ثم يعلمنه، وقد ناقش جذور الربوبية في كتابات الفلاسفة الغربيين خاصةً جون لوك، وجون تولاند واعتبر بعض جوانب فكر كانط ربوبية، ونبه على سبب ذيوع الفكر الربوبي (الدين الطبيعي) وانتشاره فقال : "وقد أثبتت الربوبية فعاليتها بسبب هلاميتها ورخويتها (فهي دينية الديباجة والمظهر، علمانية المضمون والمخبر.)"[2] ولكن علمنة الدين بواسطة الفكر الربوبي (الذي شكّل مقدمةً لذلك) أو غيره ليست عملية سهلة ولا سريعة، بل هي غاية في البطء والتعقيد. وعن هذا يقول المسيري : "على الرغم أن من أن عمليات العلمنة تقوض من المنظومات الدينية، إلا أن هذه العملية تتم ببطء شديد. كما أن كثيرا من القيم والرموز الدينية تستمر على شكل قيم ورموز أخلاقية علمانية."[3] فتغلغل الدين في وجدان حياتهم ودواخل نفوسهم يجعل عملية نزعه مباشرة عصية وعسيرة. مما يعني فترةً أطول، وتوظيفاً أكثر للرموز الدينية والديباجات والعناوين الدينية ولكن بشكل مختلف، ونحو اتجاه آخر.

وفي سياق ذكر المسيري لأبرز المؤثرين في علمنة الدين من الخارج يورد (باستمرار) اسم الفيلسوف اليهودي إسبينوزا، ويعتبره فيلسوف العلمانية الأكبر[4]، إذ كان أول من فتح الباب لنقد الكتب المقدسة[5]، وهو بحسب المسيري : من وضع "أساس اليهودية العلمانية بل

---

[1] انظر : العلمانية للمسيري ٥١/٢-٥٣

[2] المرجع السابق ٥٥/٢

[3] دفاع عن الإنسان للمسيري ض١٥١

[4] الموسوعة للمسيري ٣٧٠/٣

[5] المرجع السابق ٣٨٠/٣

والعلمانية ككل."[1] لقد تحدى إسبينوزا الدين من خارجه من خلال تبنيه لوحدة الوجود المادية، أو العلمانية بصريح العبارة كما يقرر المسيري. فيما تحدى فلاسفةٌ آخرون النسق الديني من داخله من خلال طرحهم لرؤى صوفية حلولية شركية، تلغي التجاوز وتؤمن بالواحدية. فمن هؤلاء سبتاي تشفي وهو عالم وفيلسوف يهودي، قاوم الشريعة اليهودية من داخلها، وطرح مع غيره من أعضاء الجماعات اليهودية فكرة (شريعة الدولة هي الشريعة) وقدموا تفسيراً زمنياً تاريخانياً يلغي مطلقية الأحكام، ويحد من دورها[2]. ويفصل المسيري ذاكراً عدداً من مظاهر وأشكال علمنة الدين لعل أبرزها :-

١- الحركة البروتستانتية فهي عند المسيري "شكل من أشكال علمنة المسيحية الكاثوليكية، كما أن معدلات العلمانية مرتفعة فيها."[3] وهذه مبالغةٌ من المسيري، فهو يرى أن القضاء على الكنيسة كان خطوةً أولى نحو علمنة رؤية الإنسان الغربي وساهم ذلك في ظهور الإنسان الفرد المتمركز حول ذاته والذي يحوي داخله قوانين ذاته يفسر الكتاب المقدس بنفسه ويرتكب الخطيئة ويمارس الخلاص بنفسه وقد أدى هذا إلى زيادة النسبية الأخلاقية. كما ساهم مفهوم "كالفن" للإله في الثورة التجريدية، فهذا إله لا يمكن سبر غوره، إله خفي لا تفهم سبله وعلى المؤمن مع هذا قبول هذا الإله الذي لا يختلف كثيرا عن يد آدم سميث أو آليات السوق[4].

٢- الموحدانية وهي عقيدة اجتذبت كثيرا من اليهود ويرى البعض أ ا شكل من أشكال البروتستانتية المتطرفة؛ فهي عقيدة مسيحية تنكر التثليث ولاهوت المسيح وهي نتاج حركة الاستنارة والعقلانية، ويمكن القول أ ا شكل من أشكال الربوبية وهي صيغة شبه علمانية للمسيحية.[5]

---

1 المرجع السابق ٢٢/٣

2 انظر : الموسوعة للمسيري ٩٩/٢، دفاع عن الإنسان له ص٨١

3 دفاع عن الإنسان للمسيري ص٢٣٥

4 العلمانية للمسيري ٢١٤/١-٢١٥

5 المرجع السابق ٣٩٢/٢-٣٩٣

٣- ربط الدين بالقومية والإثنية بحيث يتداخل القومي والديني والنسبي والمطلق و يمن المرجعية المادية ويمكن أن يأخذ هذا شكل الكنيسة القومية.[1]

ولم يتوقف المسيري عند رصد مظاهر علمنة الدين، بل واصلَ جهده المعرفي منبهاً على صور علمنة التدين نفسه، فالدين هو النظرية الدينية التي يؤمن ا الإنسان، ولكن تفاعله مع هذه النظرية (فعل التدين) فرع عن تصوره للدين نفسه. ويذكر المسيري في سياق تعداده لأبرز مظاهر علمنة التدين ما تقوم به الحركات الماسونية والبهائية وما يفعله عبدة الشيطان.[2] : ويحصر المسيري علمنة التدين في شكلين :
في الشكل الأول : يحل الإله في المؤمن وينفصل الغيب عن المنظومة الأخلاقية ويندمج الدين في الواقع إلى درجة أن يصبح واقعيا بل يستمد معياريته من الواقع ويقتصر التدين هنا على تنظيم علاقة المؤمن مع ربه ويغرق المؤمن في الرياضات محاولا الوصول إلى صفاء الروح والتخلص من المادة ليقترب بالخالق فإن حصل الاتصال بالخالق أصبح المؤمن شخصا يمجد ذاته بدلا من محاولة ذيبها وكبح جماحها وبدلا من طاعة الخالق فهو يطوعه ليعطي شرعية لكل أفعاله ورغم التقشف الظاهر إلا أن هدف التدين هنا هو تحقيق الخلاص الشخصي فقط وإهمال للتاريخ والسياسة والأمر بالمعروف وانشغال بالقبر والساعة فيصبح الاهتمام واحدياً مادياً وإن كان روحيا في الظاهر فهي غيبية دون غيب أو أعباء. ويعبر هذا عن نفسه في بروز التعصب الديني ويصبح النجاح الفردي في الدنيا تعبيرا عن رضا الإله وفي النهاية يصبح الفرد المتدين أهم من الدين وبقية المؤمنين. أما الشكل الثاني من أشكال علمنة التدين ففيه يصبح الخالق قوة متجلية في الطبيعة ثم قوة حالّة في الطبيعة أو التاريخ ثم يصبح الخالق نفسه هو الطبيعة وقوانينها والتاريخ وقوانينه الأمر الذي يعني هيمنة النموذج المادي. وهذه هي النقطة التي يتم الادعاء فيها بأن الإله يعرف بالعقل وحده، أو أنّ معرفة الرب تكون فقط من خلال القلب أو من خلال الحواس والعقل فقط وسواء كان الرب حالا في الإنسان أو في الطبيعة فهذا كله سيؤدي إلى انكماش أثر الدين بحيث يصبح محصورا في عالم الذات أو يصبح نسقا معرفيا مستقلا. والنمطان السابقان لعملية علمنة التدين يؤديان إلى إشاعة النموذج العلماني من خلال ديباجات دينية بل يمكن توليد نماذج معرفية وأخلاقية تدور في الفلك المادي كما فعل إسبينوزا وكما يفعل بعض العلمانيين الماديين العرب عن وعي أو دون وعي. ثم تحدث المسيري عن شكل من أشكال علمنة التدين وهو أن الخطاب

[1] المرجع السابق ١٢٤/٢
[2] المرجع السابق ٣٨٢/٢

الديني يفقد بعده المجازي المركب لأن الخطاب الديني مجازي يتعامل مع الشهادة والغيب فتظهر التعبيرات الحرفية والأيقونية ويظهر المفسر الذي يجزم بمعرفة معنى كامن في النص الديني ويتم تفسير النص من خلال الاكتشاف العلمي أو الحوادث التاريخية[1]

هذه إطلالة سريعة على أبرز ملامح علمنة الدين كما نظر لها المسيري، ولمّا كانت الدولة القومية المركزية أكبر أسباب علمنة الدين خصوصاً وعلمنة الأفراد والمجتمعات عموماً فستكون محور بحثنا القادم بإذن الله.

المبحث الخامس: الدولة القومية العلمانية المطلقة.

بعد ضمور المسيحية وضعفها في أوروبا برز على أنقاضها ما يعرف بالفكر القومي الذي أحل القومية والعرق والذات الأثنية محل الإيمان بالإله، بل تجاوز ذلك فألغى كل المطلقات الدينية والأخلاقية[2] وصنع من الذات القومية المتعالية مرجعية كامنة حاسمة. ويرى المسيري أن التعصب القومي يعد أبرز سمات التشكيل الحضاري الغربي عموماً[3]، وينظر المسيري للفكر القومي بوصفه شكلاً من أشكال الحلول ووحدة الوجود المادية. يقول المسيري : "والشعب العضوي والقومية العضوية هما المقابل العلماني والحلولي الكموني الواحدي لفكرة الجماعة الدينية أو الأمة بالمفهوم الديني...وقد ظهرت القومية العضوية في الغرب، خصوصا في ألمانيا في القرن التاسع عشر، تحت تأثير الفكر المعادي للاستنارة."[4] والفكر المعادي للاستنارة في قاموس المسيري هو ما يطلق عليه : الاستنارة المظلمة، والمقصود أن الفكر القومي استبدل الرابطة القومية بالرابطة الدينية، وذاع وانتشر في ألمانيا أساساً "وأحل هذا الفكر محل الإله الواحد المتجاوز (المنزه عن الطبيعة والتاريخ، مركز الكون، المفارق له)

1 المرجع السابق ١٢١/٢

2 الموسوعة للمسيري ٣٩/٣

3 المرجع السابق ٩٠/٢

4 العلمانية للمسيري ٦٠/٢

كيانا عضويا متماسكا هو الشعب أو الأمة التي تحوي مركزها داخلها فهي موضع الحلول والكمون وفوق الجميع."[1] ويعرف المسيري الشعب العضوي بأنه "الشعب الذي يترابط أعضاؤه ترابط الأجزاء في الكائن العضوي الواحد والذي تربطه رابطة عضوية بأرضه وتراثه"[2] فهو شعب مرتبط برباط مادي أساساً، لاحظ هنا حضور : الدم/العرق/الأرض، ومن أجل ذلك فقد شكّل هذا الفكر القومي أرضية مناسبة للعنصرية والإمبريالية الغربية.

وعلى كل فإن عبدالوهاب المسيري يرى للفكر القومي نطاقين لا ثالث لهما : فإما نطاق جزئي محدود وهو رغم سلبياته من الممكن إدراجه تحت عنوان العلمانية الجزئية، بحسب فهم المسيري لها، حيثُ تظل بعض القيم الأخلاقية والدينية والإنسانية فاعلة ومؤثرة[3]. ولكن عامة الفكر القومي مرتبط بالحلولية الكمونية ومن ثم بالعلمنة الشاملة. ومن هنا جاء كلام المسيري عن خطورة الدولة القومية المركزية كمطلق علماني شامل، وكتبدد ظاهر للعلمنة وآلية للعلمنة البنيوية في ذات الوقت. وقد استغرق حديث المسيري للدولة المطلقة مجالاً لا بأس به من كتاباته، وامتاز تعاطيه معها تحليلاً ونقداً بالعمق والجسارة. يقول المسيري عن فكرة الدولة المطلقة ومصطلحها تحديداً : ""الدولة المطلقة" مصطلح قمنا بسكّه لنصف سمة أساسية للدولة التي لا تستمد شرعيتها من أية مرجعية متجاوزة وإنما من المرجعية الكامنة فيها والدولة المطلقة تستند إلى القانون الطبيعي المنفصل عن العقيدة الدينية أو عن أية مطلقات دينية أو أخلاقية أو إنسانية أي عن أية مرجعية."[4] فالمسيري لا يتحدث هنا عن الحكومة "وإنما عن الدولة وهي الكيان السياسي الذي يعبر عن الوطن."[5] وإنما جاء حديثه عن الدولة المطلقة في سياق ذكره لأبرز أشكال العلمنة الشاملة، حيثُ تكون الدولة القومية المركزية مرجعية نفسها، وتتخلى عن كل المرجعيات الأخرى المتجاوزة الديني منها والأخلاقي.

ويزيد المسيري الأمر تأكيداً وتأطيراً فينبه إلى أنه لا يقصد بحديثه عن الدولة المطلقة الكلام على الاستبداد والدول الشمولية، بل الأمر يتجاوز هذا الجانب ليتحدث عن ماهية الدولة المركزية باعتبارها كياناً يولّد العلمنة ويسوقها، من خلال تبنيها المرجعية الكامنة المادية، ومن خلال تنميط الأفراد وا تمعات وترشيدهم ترشيداً مادياً. يقول المسيري : "ونحن لا

---

[1] المرجع السابق ٥٨/٢

[2] الموسوعة للمسيري ٩١/٢

[3] العلمانية للمسيري ٦٢/٢

[4] العلمانية للمسيري ٧٢/٢-٧٣

[5] المرجع السابق ٨٣/٢

نتحدث عن "دولة مطلقة" بمعنى أنها شمولية ديكتاتورية وإنما نتحدث عنها بمعنى أنها مرجعية ذاتها وتشكّل النقطة المرجعية الوحيدة في المجتمع والمبدأ الواحد الذي يمكن تفسير كل شيء في إطاره ويظهر إطلاق الدولة مثل : "سياسية الدولة العليا" "سيادة الدولة" "حق الدولة" ولعل ظهور الدولة المطلقة ديمقراطية كانت أم شمولية هو الخطوة الحاسمة في عملية العلمنة فهي تهيمن على المجتمع كله أعضاءه ورموزه وتوجهه وتحوسل الإنسان والواقع."[1] فالدولة المطلقة وصف كلي يتجاوز (بحسب المسيري) تقسيم الدول إلى ديمقراطية أو شمولية، وهنا تبدو من جديد أبعاد نظرة المسيري العميقة حين يتجاوز سطح القضية (أو مظهرها) فيتعامل مع البنى العميقة للمشكلات، دون أن تخدعه التقسيمات غير المؤثرة أو الخادعة. ويرى المسيري أن التأكيد على أهمية الدولة القومية كمرجعية مطلقة في الفكر السياسي والاجتماعي الغربي ليس إلا إحياءً للفكر الأسطوري القديم الذي يعطي الدولة والسلطان قداسة تتعدى مفهوم البشرية وحدود الأرض. يقول : "ويمكننا أن نقول أن الدولة المطلقة ترجمة علمانية لمفهوم الدولة الوثنية القديمة."[2] ومن المعلوم أن كثيراً من النظريات والفلسفات الحديثة ليست إلا نبشاً لجهالات الماضي ووثنيات العصور المظلمة، فهي وإن لبست لبوس العصر لفظاً ومظهراً إلا أنّ لها سلفاً من الماضي. وعن هذا يقول جورج بوردو : "لِنقُل بقوة أكبر، إن فكرة الدولة جاءت لتحل محل القوى الغامضة، والتي في التحكيم السحري تحكم عقول الرؤساء. بدلاً من أن يروا فيهم فاعلين باسم قوة فوق طبيعية، والقبول بأنهم يدينون بألقابهم لاختبار حدس تجاوزوه بنجاح، أو يجعلون منهم حملة إرادة الآلهة. بدلا من هذا يجري ربط سلطاتهم بسلطان، عقلانيا، يجري تصوره لكي يأخذ، بواسطتهم، وجهاً بشرياً، دون أن يتوقف مع ذلك عن كونه أعلى من البشر."[3] فالإنسان بجبلّته باحثٌ عن القداسة أياً كان شكلها، وهذا التحول التاريخي للمقدس من موضع لموضع، ومن مظهر لآخر له شواهد كثيرة. ثم إن لبروز الدولة المطلقة كمرجعية قاهرة في أوروبا ظروف وسياقات طويلة كان أبرزها كما يشير المسيري "أن نفوذ الدول والملوك بدأ مع نهاية القرن الخامس عشر يتعاظم على حساب الأمراء والنبلاء الإقطاعيين والكنيسة وظهرت الدولة (المطلقة) كمؤسسة تعارض كل من النزعة العالمية للكنيسة والنزعة التخصصية والإقليمية لطبقة النبلاء."[4] فالسيادة المطلقة التي سعت الدولة القومية لامتلاكها

---

[1] المرجع السابق ٧٣/٢

[2] المرجع السابق ٧٨/٢

[3] الدولة لجورج بوردو ص١٠١

[4] العلمانية للمسيري ٩٢/٢

لا تتساهل مع أي سيادة أخرى سواء كانت على شكل سيادة دينيـة نافـذة كـسيادة الكنيـسة الكاثوليكية، أو سيادة محدودة بأراضٍ وأقاليم معينة كسيادة النـبلاء والإقطـاعيين. وقـد أشـار المسيري لحلول الدولة المطلقة محل الكنيـسة والإلـه في الفكـر الغـربي مـن ناحيـة التعظـيم والمرجعية[١]. وإذا ما فتشنا في صفحات الفكر الغربي باحثين عن أبـرز الفلاسـفة الـذين نالـت الدولة مكانة مركزية في كتاباتهم فسيظهر لنـا هيجـل وميكـافيلي وهـوبز وغيرهـم. فهيغـل يمجد الدولة القومية ويرى فيها المطلق أو الغاية النهائية الـتي ينـشدها الفـرد في حياتـه، فهـي بالنسبة إليه تمثّل نهاية التاريخ[2]، ويشير المسيري إلى مركزيـة الدولـة القوميـة المطلقـة في الفكـر الرومانسي الألماني خاصةً عند هيغل[٣]، ويرى أن مفهوم الدولة المطلقـة "يـشغل مكانـا خاصـا في التفكير الرومانسي الألماني. وكما تم ربط الفرد بـالمطلق، ثم ربـط مفهـوم الحريـة بالدولـة، بحيث لا تتحقق الحرية إلا من خلال الدولة (ومن هنا جنود فختـه الأحـرار!). ويـصل هـذا الاتجاه إلى ذروته (أو هوته) في فلسفة هيجل حيث تصبح الدولـة هـي المطلـق، بـل وتجـسيدا له، وهي الإطار السياسي الذي يمكن للشعب العضوي أن يعبـر عـن نفـسه مـن خلالـه. إن الدولة أصبحت هي المطلق مجازيا وحرفيا، ولذا طالب هيجل الإنسان بـأن يعبـد الدولـة كمـا لو كانت إلها سماويا، وهذه هي قمة الحلولية الوثنية."[٤] ولم يكـن هيجـل وحـده مـن أكّـد مركزية الدولة المطلقة فهناك من فاقه في هذا الباب، إذ يظلّ ميكـافيلي صـاحب الـدور الأبـرز حيث قام بتحويل الدولة إلى قيمة أخلاقيـة مطلقـة فتخـضع الأخـلاق للدولـة لا العكـس، ويرى المسيري أن هذا هو جوهر فكرة فصل الـدين عـن الدولـة كمـا يتـصورها الـبعض، فمكيافيلي هو أول من استخدم الدولـة بمعناهـا الحـديث كـسلطة إقليميـة علمانيـة يكـون مسوغها الوحيد هو القوة.[٥] ويقرنُ المسيري بين ميكافيلي وتوماس هـوبز فقـد أثّـرا كـثيراً في ترسيخ فكرة الدولة/الإله، واشـترك الاثنـان في نظر هـا الماديـة الـتي لا تلقـي بـالاً للقـيم الأخلاقية.[٦] وحول هذه الفكرة يقول عبـدالله العـروي في كتابـه (مفهـوم الدولـة) : "يـرى كاسيرر أن المسؤول عن إحياء أسطورة الدولـة هـو ماكيـافيلي الـذي واجـه فكـره بعـض الصعوبات في القرن الثامن عشر قبل أن يكتـسح الحقـل الـسياسي عنـدما احتـضنه هيغـل وأوضح مراميه البعيدة لقرائه الكثيرين. وكان فوز هيغل وماكيـافيلي انتـصاراً للأسـطورة علـى

[1] الموسوعة للمسيري ٢٦/٦

[2] ما بعد الحداثة لباسم خريسان ص٣٦

[3] الموسوعة للمسيري ٤٠٨/٢

[4] دفاع عن الإنسان للمسيري ص١٨٩

[5] دراسات معرفية للمسيري ص١٨٥

[6] المرجع السابق ذات الإحالة.

المنطق بعد خمسة وعشرين قرناً من الصراع المتواصل."[1] فقد كان هيغل حاضنةً لميكافيلي ومفرخاً له فيما بعد، ولكن بشكل أكثر عمقاً وتأثيراً، مع ما لهيغل من تأثير واسع على عموم الفكر الغربي. ويلتقي العروي مع المسيري هنا حين يصف الأول الدولة المطلقة بأ ا دولة أسطورية، وهي كذلك فعلاً، وذات الأمر أنجزه المسيري حين قرنَ الدولة المطلقة بالفكر الحلولي المادي الوثني كما سنوضح قريباً. والمقصود أن الدولة المطلقة في أوروبا نشأت وبرزت في سياق هذين الظرفين التاريخي الاجتماعي أولاً، والفكري الفلسفي ثانياً، ترافق الظرفان وتلاحقا مع نشوء الحركة الإمبريالية الغربية التي كانت سبباً رئيساً في نجاح نموذج الدولة المطلقة في الغرب. يقول المسيري : "نجاح الدولة القومية في الغرب مرتبط تمام الارتباط بالإمبريالية (كتشكيل سياسي) كما أن نجاحها في التراكم الرأسمالي مرتبط بالشئ نفسه ويكفي أن نعرف أن حجم ما راكمته إنجلترا من ب الهند وحدها يفوق حجم منتجا ا من الثورة الصناعية بأسرها ولذا فنحن نرى أن ما يسمى "التراكم الرأسمالي" هو في الواقع "تراكم إمبريالي"."[2] فالإمبريالية مقولة أساسية من مقولات المسيري التحليلية وبدو ا لن نفهم كثيراً من القضايا، وعلى رأسها نجاح نموذج الدولة المطلقة في أوروبا.

ومع تأكيد المسيري على أن نجاح نموذج الدولة المطلقة إنما حصل في العالم الغربي، لكنه يفضل كما رأينا ذلك في مواضع كثيرة أنْ يفصل بين النموذج المثالي، والآخر المتحقّق المتعين في أرض الواقع. فالدولة المطلقة – من وجهة نظر المسيري – لم تتحقق بشكل فعلي كامل إلا في الدولة "النازية (والدولة الستالينية) وهذه هي اللحظة النماذجية الاستثنائية النادرة التي يتبلور فيها النموذج ولعل نموذج الإنسان النيتشوي الذي يجسد إرادة الدولة المطلقة هو هتلر أما "المواطن الموظف البيروقراطي" فهو أدولف إيخمان."[3] والمسيري (كما في النص السابق) يقابل بين نموذجين علمانيين يتمثّل الأول في نموذج القوة والإرادة القاهرة المطلقة التي عبرت عنها الفلسفة النيتشوية والتي ظهر أثرها في الفكر النازي عموماً وفي شخص هتلر تحديداً. أما النموذج الثاني فهو نموذج الخضوع والواقعية حيثُ يربط المسيري (باستمرار) بين هذا النموذج وكتابات ميشيل فوكّو الفيلسوف الفرنسي المعروف. وإذا ما أخذنا الآن النموذج المتبلور للدولة المطلقة (النازي الهتلري/الشيوعي الستاليني) ونزلنا عليه كلام المسيري حول خطورة الدولة القومية المركزية سهل الإيضاح والبيان. فالحديث عن نموذج محدد يصور ويجلّي المسائل وربطها ببعضها البعض. فثمة نموذجان للدولة مع وجود

[1] مفهوم الدولة لعبدالله العروي ص١٦

[2] العلمانية للمسيري ٢/٨١-٨٢

[3] المرجع السابق ٢/٨٣

قدر من التباينات داخل كل رؤية، ولكن القسمة الثنائية صحيحة إلى حد ما. النموذج الأول يرى في الدولة غايةً مطلقة تشكّل الدولة وفق هذا الفهم المنطلق والمنتهى فهي المرجعية الحاكمة ومصلحتها تفوق كل المصالح، وتندرج تحت هذا النموذج مظاهر متعددة منها تتفق في النظر للدولة بوصفها أسطورة متعالية. ويقابل هذا الفهم فهم آخر للدولة يراها بوصفها رباطاً جامعاً يتمايز تحته الأفراد وتشكّل مصالحهم منفردين ومجتمعين أولوية تساوي (بل تفوق) ما يسمى بمصلحة الدولة المطلقة. وقد كتب آرنست كاسيرر كتاباً أسماه (أسطورة الدولة) يميز فيه بين التفكير المنطقي والأسطوري في النظر للدولة، ويمثّل الكتاب ردة فعل عنيفة على تأليه الدولة في ألمانيا النازية، وكُتبت في نفس المرحلة كتب تهدف لذات الغرض.[1] والمسيري ينتقد الدولة المطلقة ووظائفها من هذه الأرضية، فهو يراها أكبر الأوثان العلمانية المطلقة[2]، وتمثّل – في نظره – أهم أشكال العلمنة البنيوية[3]، حيث يرد المواطن إلى الدولة كما يرد الإنسان الطبيعي إلى الطبيعة[4]، ولذا يقول المسيري : "والدولة المطلقة هي مركز الكون في النظام الطبيعي وهي تنويع على مفهوم الطبيعة/المادة فهي مرجعية ذاتها."[5] وقد مر معنا أن الطبيعة/المادة هي المطلق المادي الأساسي والمرجعية الكامنة النهائية في الفكر العلماني الشامل. وإنما أكّد المسيري على خطورة مفهوم الدولة المطلقة لأنه أبرز التنويعات/التفريعات المنتمية إلى الطبيعة المادية. فالدولة المطلقة بناءً على هذا تعتمد على جانب القوة بأذرعتها المتعددة حتى تخضع الأفراد لسلطانها الواحد رغم اختلافهم وتعددهم دينياً/عرقياً/أثنياً. ففكرة القوة "فكرة أساسية في مفهوم الدولة العلمانية فسيادة الدولة تتجلى في إصدار القوانين ولكنها تستند إلى القوة وإلى مقدرتها على وضع القوانين التي تسنها موضع التنفيذ."[6] وهذه القوة التي تغطّي مفاصل الدولة المطلقة لا تستثني شيئاً، حتى الدين، ومظاهر التدين. يقول المسيري : "ومشروع الدولة المطلقة القومية الترشيدي التحديثي مشروع متكامل، ولذا كان اصطدامها بالدين حتمياً، إذ لا يمكن أن يتعايش داخل المجتمع مطلقان أو مرجعيتان، ولابد أن تنكمش إحدى المرجعيتين وتهمش أو تلغى، وخصوصا أن الدين يدور حول مطلق متجاوز غير طبيعي وغير مادي وغير رشيد- بالمعنى المادي-، ومن ثم فهو يتحدى المرجعية المادية. ومن هنا يتم تهميش الدين ليصبح

---

[1] مفهوم الدولة للعروي ص١٦ وحاشيتها.

[2] العلمانية للمسيري ١٤١/١

[3] الموسوعة للمسيري ٢٧٠/١، وانظر : العلمانية له ١٤٢/٢

[4] العلمانية للمسيري ٢٨/٢

[5] المرجع السابق ٧٣/٢

[6] المرجع السابق ٧٤/٢

شأنا خاصا، ولتظل الدولة المطلق الأوحد ومصدر القيمة، ويدين المواطن لها وحدها بالولاء، ويتلقى منها الأوامر لتحقيق مصلحتها العليا."[1] فالدولة المطلقة لمّا كانت مرجعية ذاتها، لم تعد تقبل بوجود مرجعية مجاورة ومتجاوزة لها في نفس الوقت. وقد كان الدين بشكل عام أشد المرجعيات المناوئة لهيمنة الدولة المركزية. من هنا فإن الدولة القومية تلجأ أحيانا لحصر الدين في نطاق خاص فردي، حتى تحل مشكلة الولاء لدى أفرادها المنتمين لها.[2] ويذكر المسيري تجربة اليهود الإصلاحيين داخل الدول المطلقة في أوروبا كشاهد على فكرة إلغاء الدولة المركزية لأي مطلق يتجاوزها خاصة الدين. فمن المعروف أن اليهود الإصلاحيين قاموا بعملية علمنة للنسق الديني اليهودي، وقدموا خلال ذلك قراءة تاريخانية تفسر الأحداث والأحكام تفسيراً ظرفياً، حتى يخضع عامة اليهود لمطلقية الدولة القومية التي يعيشون فيها كأفراد وجماعات[3]، ويقول المسيري بعد ذلك معقّباً : "أي نسق فلسفي لا يمكنه أن يتعايش بسهولة مع مطلقين ومركزين."[4]

والمقصود أن الدولة المطلقة "لم تقنع بفصل الدين عن الدولة ولم تقنع بانحسار نفوذ الدين في بعض مجالات الحياة وإنما أصرت على أن يغطي نشاطها كل مجالات الحياة وانتهى بها الأمر إلى السيطرة على الدين وإعلان نفسها مصدرا وحيدا للقيم."[5] وقد تفاوتت حدة المواجهة بين الدولة المطلقة والدين فتارةً تشن الدولة هجوماً صريحاً مباشراً على الدين ومظاهره، ويبدو هذا على سبيل المثال في الشعائر شبه الدينية التي أحاطت الملوك المطلقين وكذلك "إجلال العلم (الذي يجب أن لا يلامس الأرض كما يجب أن يعامل اللوجوس المقدس) وكذلك الوقوف أثناء ترديد النشيد الوطني والحديث عن قدسية أرض الأجداد أو اعتقاد أن الأمة فوق الجميع لعل ذلك كله مظاهر انتقال المطلقية من الملوك المطلقين إلى الدولة المطلقة وعلى كل فإن هذا الانتقال هو انتقال شكلي حيث أن مصدر المطلقية لم يتغير وهو القانون الطبيعي."[6] وهذه المظاهر كلها التي أشار لها المسيري، تمثّل منطقة تماس بين الدين وبعض مظاهره، والدولة المطلقة المتغولة وما أسبغته على ذاتها من رمزية وقداسة. ومن هنا فالمسيري ينفي التلازم الخاطئ الذي يربط الدولة المقدسة بالنظم الدينية، فالمؤسسات التي خلعت على نفسها القداسة والمطلقية ليست أمرا مقصورا على النظم

---

[1] المرجع السابق ٢٠/٢

[2] الموسوعة للمسيري ١٣٨/٢

[3] انظر : العلمانية للممسيري ٣٢٥/٢-٣٢٦

[4] المرجع السابق ٣٢٧/٢

[5] المرجع السابق ٧١/٢

[6] المرجع السابق ٨١/٢

الدينية بل هي موجودة في بعض المجتمعات الإلحادية كالنازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا والستالينية في روسيا.[1] ولعل أبرز آليات تحييد الدولة للدين تمثّلت في جعله أمراً خاصاً ينحصر في نطاق ضيق للغاية، فيصير بذلك ديناً بلا أي فعالية واقعية. يقول المسيري حول هذه الفكرة : "ومع تصاعد معدلات العلمنة وتعميق مطلقية الدولة وتزايد هيمنتها كمرجعية نهائية مادية شنت الدولة المطلقة أحيانا هجوما مباشرا على الدين الذي كان يبث في الفرد قيما دينية وأخلاقية مطلقة تتعارض وفكرة الدولة المطلقة (إذ لا يمكن أن يوجد مطلقان ومرجعيتان داخل نسق واحد) وفي حالات أخرى كانت الدولة المطلقة لا تجرؤ على الهجوم على الدين فكانت تزيد رقعة الحياة العامة التابعة لها وتقلص رقعة الحياة الدينية وتجعلها مسألة خاصة وأحيانا كانت الدولة تدعم المؤسسات الدينية بهدف الهيمنة عليها وقد أخذ هذا التكتيك شكل الدعم البروتستانتية في ألمانيا وهولندا أما في إنجلترا فقد احتفظت الكنيسة بتقاليدها الكاثوليكية لكن ملك إنجلترا أصبح هو نفسه رئيس الكنيسة وظهرت في فرنسا النزعة "الغالية" وهي اتجاه نحو الاحتفاظ بالكاثوليكية مع تقوية العنصر الفرنسي القومي في الكنيسة ولم يعد من المهم التساؤل عن عقيدة الإنسان أو انتمائه الديني ولا حتى سلوكه الشخصي خلقيا كان أم منافيا للأخلاق إذا أصبح المهم فقط هو مدى نفعه للدولة وولائه لها وأصبح الإنسان وحدة نمطية "قطعة غيار" تم تصميمها حسب معايير محددة بحيث يكون من السهل التعامل معه وإدراته."[2] لاحظ هنا كيف يقرأ المسيري نشر البروتستانتية في ألمانيا وهولندا/جعل الملكة رأساً للكنيسة في إنجلترا/زرع الكنيسة القومية في فرنسا بوصفها مظاهر لعلمنة الدين من قبل الدولة المطلقة. فالمسيري يرى للكنيسة في أوروبا (نعني الكاثوليكية تحديداً) دوراً أساسياً في إعاقة مشاريع العلمنة كلها؛ لأن الكنيسة لدى المسيري وعامة علماء الاجتماع جزء من مؤسسات المجتمع الوسيط (كالأسرة). ومن المعلوم لأن لمؤسسات المجتمع الوسيط دوراً بنيوياً عميقاً في المجتمع، وإلغاء هذا الدور من قبل الدولة ساعدها على تنميط أفراد المجتمع بصورة أسهل، وعدم وجود مقاومة حقيقية لمشاريعها، ولكن هذا الإلغاء كلّف الدولة كثيراً على المستوى الأمني والاجتماعي والنفسي، نظراً لما كانت تقوم به هذه المؤسسات من مهام عظيمة كمهمة الضبط الاجتماعي ونحو ذلك. حيث يرى المسيري أن الكنيسة والأسرة "تزود الإنسان بقيم أخلاقية وإنسانية وفردية بينما تحاول الدولة المطلقة الوصول إلى الفرد مباشرة لإعادة صياغته حسب مواصفات محددة مستمدة أيضا من نموذج الطبيعة/المادة بحيث يتحول

[1] المرجع السابق ٦٩/١-٧٠

[2] العلمانية للمسيري ٨٠/٢

الإنسان من فرد له قوانينه الإنسانية الخاصة إلى إنسان طبيعي اقتصادي بسيط ذو بعد واحد خاضع لآليات العرض والطلب ولإنتاج والاستهلاك."[1] ويؤكد المسيري أن الإنسان يستمد إنسانيته من خلال هذه المؤسسات، وأنه بغيابها يصبح طاقة عضلية فقط، أي مجرد مادة تنتمي وتعرف من خلال الطبيعة/المادة.[2]

والمراد أن الدولة تسعى لتنميط المجتمع وتجريده ليسهل عليها التحكم بأفراده، ولا يتم لها ذلك على الوجه الصحيح إلا إذا حيدت الدين، وأفقدت مؤسسات المجتمع الوسيط فعاليتها. ولذا؛ كان لمؤسسات المجتمع المدني (ما يعرف بالقطاع الثالث) دور محوري في تثبيت إنسانية الإنسان وتأكيد استقلاليته، وإعاقة عملية تنميطه من قبل الدولة المطلقة. وقد أشار المسيري لفشل كثير من العلمانيين في محاولتهم تهذيب الدولة المطلقة، وتحجيم سلطانها.[3] وقد كرر المسيري الإشارة لأثر الدولة المطلقة في عمليات التجريد والتنميط البنيوية التي تهدد تركيبية الإنسان[4]، إذ يقول في أحد المواضع : "ولعل أهم أسباب التنميط ظهور الدولة العلمانية المركزية التي لا تتعامل إلا مع وحدات إدارية ضخمة وتحاول قدر طاقتها ترشيد الواقع الاجتماعي والإنساني حتى يمكنها التحكم فيه والتخطيط له وتوجيهه وتوظيفه لصالحها أي حوسلته وعملية الترشيد هذه في جوهرها عملية تنميط إذ بدونها يصبح الواقع الإنساني والاجتماعي متنوعا مركبا غير متجانس لا يمكن إخضاعه لعمليات الحوسلة."[5] ولكن المسيري أشار لملحوظة هامة وهي أن السوق ونموذجه الاستهلاكي بدأ مؤخراً يحلّ محلّ الدولة المطلقة، فالدولة تظلّ كياناً مجرداً في مجتمع يؤمن بالمادي المحسوس، ولذا فإن الولاء ينتقل منها للسوق (والمصنع)، أي مكان الإنتاج والاستهلاك. "وقد أدى انتقال الولاء من الدولة إلى السوق (في حالة الدول الاشتراكية العلمية) إلى القضاء على الدولة الاشتراكية نفسها. أما في حالة الدولة الرأسمالية الرشيدة، فقد أدى ذلك إلى توزيع مراكز السلطة في مؤسسات أخرى كثيرة، أهمها قطاع الإعلام وقطاع اللذة في المجتمع."[6] وهذا التحليل يؤكد فكرة التلاقي بين المجتمعين الاشراكي والرأسمالي، كما يؤكد على هيمنة النموذج الاستهلاكي في النهاية، بوصفه نموذجاً عابراً للحدود. ويتحدث المسيري في سياق نقده للدولة العلمانية

---

1 المرجع السابق ذات الإحالة.

2 المرجع السابق ٢٣/٢، وانظر : الفلسفة المادية للمسيري ص١٣٦

3 المرجع السابق ٧٧/٢

4 انظر : العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٩٥، العلمانية للمسيري ٢١٣/٢

5 العلمانية للمسيري ١٤٣/١-١٤٤

6 المرجع السابق ٨٤/٢

مرجعيتها ومصدر شرعيتها، فهي دولة لا تـؤمن بمطلقـات ومرجعيـات متجـاوزة ولـذا؛ فهي تفتش عن مصدر شرعيتها في مكان آخر تماماً. يقـول المـسيري : "تكتـسب الدولـة القومية العلمانية قدرا كبيرا من شـرعيتها مـن التـاريخ والتـراث المـشترك (الحقيقـي أو الوهمي) لمجموعة البشر التي تعيش داخل حـدودها..."[1] يقـول أيـضاً : "تكتـسب الدولـة القومية شرعيتها من التـاريخ المـشترك والثقافـة المـشتركة. ويـستند النقـد الاجتمـاعي العلماني (للمجتمع الإقطاعي والديني) إلى هذين العنـصرين، ومـن ثمّ يتحـدد الانتمـاء أو عدم الانتماء بمقدار مشاركة المواطن في هذا التـاريخ والثقافـة."[2] وإذا مـا استحـضرنا أن عامة الدول القومية في أوروبا ضمت مكونا مختلفة دينياً وأثنياً قوميـاً فهـذا يعـني باختـصار أن الصراع استحكم بين الدولة المركزية من ناحية وبقيـة الأقليـات المنـضوية تحتـها مـن ناحية ثانية. من أجل ذلك عبر المسيري عن هذا التـاريخ والتـراث المـشترك بأنـه حقيقـي أووهمي. فالتنوع موجود، والأقليات حاضرة والدولة القوميـة تريـد تنمـيط الجميـع وفـق خطاب واحد يختزلهم ولا يراعي فروقا م واختلافـا م. يقـول المـسيري : يلاحـظ دائمـا أن تاريخ الدولة القومية هو تاريخ الأغلبية ولا تظهر فيه الأقليات"[3]، فـبرز الدولـة القوميـة كان سبباً في "تفاقم مشكلة الأقليات فهي دولة تصر على أن يـدين المـواطن لهـا وحـدها بالولاء وأن يستبطن رموزها ويتوحد معها ويخـدم صـالحها."[4] هـذه المـشاكل العريـضة المرتبطة بتعدد الأقليات داخل إطار الدولة القوميـة، تواجههـا الدولـة القوميـة بـشعارات وحلول تزيد المشكلة تعقيداً، فترفع الدولـة المطلقـة شـعار التـسامح والمـساواة كحـل لتخطّي إشكالا ا البنيوية العميقة. والمسيري يفرق بـين مـصطلحي التـسوية والمـساواة في مناقشاته لإشكالية الدولة المطلقة، فيقول : "والمساواة بـين البـشر هـي مـساواة بينـهم في الأساسيات الإنسانية، أي فيما يميز الإنسان كإنسان، أما التسوية فهـي تـسوية بـين كـل المخلوقات، البشر والحيوانات والجمادات، في كل الوجـوه تقريبـاً. وكـل مـن المـساواة والتسوية نتاج عملية تجريدية، لكن المساواة تتم في إطار المرجعيـة المتجـاوزة والإيمـان بـأن الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/المادة برغم وجـوده فيهـا. ولـذا، فـإن التجريـد يأخذ شكل نزع السمات الشخصية والفردية عـن البـشر بحيـث تظهـر الـسمات الـتي تميزهم بشراً، والحدود التي تفصلهم عن بقية الكائنات، فتتـضح تركيبيـة الإنـسان وتميـزه

---

[1] الموسوعة للمسيري ٨٢/٢

[2] المرجع السابق ٣٥٠/٢

[3] العلمانية للمسيري ٢٠/٢

[4] المرجع السابق ٨٥/٢

عن عالم الطبيعة/المادة. أما التسوية، فهي عملية تتم في إطار الطبيعة/المادة، فيتم نزع كل السمات غير المادية عن الإنسان لتظهر السمات المادية المشتركة بينه وبين بقية الكائنات، ومن ثم تنزع عن الإنسان كل قداسة وخصوصية ومركزية وتركيبية، وتسقط حدوده الإنسانية، ليصبح الإنسان مجرد مادة، شيئا بين الأشياء يتساوى معها ويسوى بها."[1] فالمساواة مفهوم إنساني ديني أخلاقي وهو يختلف عن ما يسمى مساواة في العصر الحديث التي هي في حقيقة الأمر تسوية، وينتقد المسيري كثيراً من دارسي العلوم الإنسانية الذين لم يتنبهوا للفروقات بين المصطلحين، وسنتعرض للمصطلح بشكل أكبر قريبا. ويرى المسيري أنّ التسامح في ظل الدولة القومية العلمانية ليس تسامحاً حقيقياً بل هو تسامح علماني كما يسميه، جوهره "أن يتخلى الجميع عن هويتهم ويلتقوا على مستوى علماني وتوحدوا في هوية علمانية واحدة."[2] فهي دعوة علمانية كاذبة تخفي أكثر مما تبدي. يقول المسيري شارحاً في فكرة التسامح : "ومن المعروف أن المجتمعات العلمانية يسود فيها قدر كبير من التسامح. ولكن التسامح العلماني لا يعني (في تصورنا) التعايش بين الانتماءات الدينية المختلفة، وإنما يعني في واقع الأمر، التعايش بين أعضاء المجتمع بعد أن يهمش كل منهم انتماءه الديني أو الإثني ويتجاوزه بحيث يتعايش الجميع فيما يسمى "رقعة الحياة العامة" التي تتحكم القيم العلمانية مثل : المنفعة وتعظيم الإنتاج واللذة."[3] فكما تعاملت الدولة مع الانتماء الديني فحصرته في الجانب الشخصي، وجعلته مقصوراً على التدين الفردي دون أي فاعلية مجتمعية =كذلك كان تعاطيها مع بقية الانتماءات والولاءات. توسع الدولة إذن نطاق الحياة العامة وتقلّص الحياة الخاصة، وفي كثير من الأحيان تتدخل فيها. فيتم استعمار عالم الحياة كم يعبر هابرماس، وتعلمن الحياة العامة تماماً، وتخضع للقيم والنماذج العلمانية. وقد تطورت أدوات الدولة وأذرعتها الأمنية والاقتصادية والدعائية فصار بمقدورها فعل ذلك، كما نلاحظ في المجتمعات الغربية، وكثير من المجتمعات الشرقية. فليس ثمّة مساواة حقيقية داخل الدولة المطلقة وإنما تسوية كما يعبر المسيري[4]، تسوية يتم إنجازها بعد استبعاد كل المرجعيات والمطلقات باستثناء مرجعية وحيدة تتمثّل في الطبيعة/المادة كمرجعية كامنة.

[1] الفلسفة المادية للمسيري ص٥٨ و٥٩

[2] الموسوعة للمسيري ٣٤٣/٥

[3] المرجع السابق ٨٧/٢-٨٨

[4] انظر : العلمانية للمسيري ٣٠٩/١، ٢١٨/٢

هكذا كانت معالجة المسيري لمشكلة الدولة القومية المطلقة كمصدر رئيس لعلمنة المجتمع وتبدله في ذات الوقت. معالجة عميقة رصينة تلحظ التداخلات والتقاطعات الاجتماعية الفكرية بروح الباحث الجاد، معالجة رغم غناها بالتفاصيل الدقيقة المحددة والشواهد الدالّة إلا أن لها رؤية عامة حاكمة تسيرها وتسوقها. وقد ظهر المسيري في معالجته تلك منحازاً للإنسان بتركيبيته وفرادته في وجه آلات التنميط والتجريد التي تنازعه ذاتيته وإنسانيته. يعلّق أحد الباحثين على هذا قائلاً : "إن أهم ما يميز رؤية عبدالوهاب المسيري عن رؤية فوكوياما وهيجل هو انتصاره لضرورة تحقيق استقلالية الفرد والمجتمع في مواجهة الدولة، من خلال المؤسسات الأهلية والمدنية الوسيطة، ومن خلال التأكيد على احترام الخصوصية، وترسيخ قيم الاختلاف والتعدد، والإيمان بكينونة الآخر وحقه في الوجود، ليس على الصعيد الاجتماعي المحلي فقط، وإنما كذلك على الصعيد الدولي."[1] وقد ارتبط مفهوم العلمنة الشاملة لدى المسيري بما يسميه بالرؤية الإمبريالية، وقد كانت الدولة المطلقة مصدراً رئيساً للإمبريالية كنظرية أولا ثم كحركة تاريخية. وسنناقش في المبحث القادم إضافات المسيري لمفهوم الإمبريالية ومعالجته له من حيث تداخله مع مصطلح الدولة المطلقة وبقية المصطلحات.

[1] انظر بحثاً بعنوان : "الرؤية الحضارية في فكر المسيري" لعبد السلام طويل منشور ضمن "حوار هادئ في عالم المسيري" ١٤٦/١

المبحث السادس: الإمبريالية كرؤية معرفية علمانية.

يرى المسيري أن نجاح نموذج الدولة القومية المطلقة في أوروبا كان نتيجةً مباشرة للإمبريالية[1] وسبباً لها في ذات الوقت. فقد ساعدت الإمبريالية على مراكمة الثروات والمخزون المالي والغذائي وحتى البشري في الدول الغربية، كما ساعدت على حشد الجماهير وتأليبهم صوب قضايا محددة. ولمّا كانت الدولة القومية قد علمنت الداخل، فإنها استعانت بما يسميه المسيري بالرؤية المعرفية الإمبريالية قد قامت بعلمنة الخارج والعالم ككل. والمسيري يؤكد على وجود ارتباط وثيق الصلة بين العلمانية الشاملة كرؤية للكون، والإمبريالية كنظرية عنصرية داروينية وكتطبيق تاريخي له مساراته المعروفة. يبلغ هذا الترابط بين العلمنة والإمبريالية إلى الحد الذي يجعل المسيري يقول وبوضوح شديد : : "نحن نذهب إلى أن العلمانية الشاملة والإمبريالية صنوان."[2] هذا يعني أن ثمّة تطابقاً بينهما، ولكن المسيري يوضح شكل العلاقة أكثر فيقول : "يمكن القول : إن العلمانية (الشاملة) هي النظرية، وإن الإمبريالية هي الممارسة."[3] وهذا الاقتباس الأخير عن المسيري مشكل نوعاً ما، فالمسيري يرى أن الإمبريالية كانت رؤية معرفية قبل تحولها لحركة تاريخية ولكن توصيفه للإمبريالية بأنها مجرد ممارسة للنظرية العلمانية قصور يناقض ما ذكره عنها في مواطن أخرى. والمسيري لا يدعي أنه مكتشف العلاقة بين العلمانية والإمبريالية فهو ينص على وجود محاولات جادة قام بها

---

1 الإمبريالية هي المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية حيث تشكل سيطرة الاحتكارات التجمعات الرأسمالية سمتها المميزة.

2 العلمانية تحت المجهر (المسيري عزيز العظمة بالاشتراك) ص١٢٤، وانظر : دراسات معرفية للمسيري ص٧٦

3 المرجع السابق (المسيري عزيز العظمة بالاشتراك) ص١٢٥، وانظر : دراسات معرفية للمسيري ص٧٦

مفكرون غربيون للوصول إلى حقيقة هذه الفكرة[1]. لكن هذه المحاولات لا ترقى لتكوين نظرية جامعة بين العلمانية والإمبريالية وعن هذا يقول المسيري : "على الرغم من أن علم الاجتماع الغربي لم يضع يده على العلاقة بين العلمانية كنظرية والإمبريالية كتطبيق إلا أن ثمة محاولات متعثرة للتعبير عن ذلك. فماركس يتحدث على سبيل المثال عن أن الشعب الذي يستعبد شعبا آخر يستعبد نفسه، وفيبر يتحدث عن أن عملية الترشيد ستؤدي إلى القفص الحديدي، وزيمل يتحدث عن السجن الحديدي، أما هابرماس فقد ذكر أن ما يحدث في المجتمع الحديث هو "استعمار عالم الحياة"، وكل الحديث عن غياب العقل النقدي وإخفاق الاستنارة، وأن الاستنارة أدت إلى الإبادة...كلها محاولات للتعبير عن وجود هذه العلاقة بين العلمانية والإمبريالية دون الإفصاح بذلك."[2] وفي الحقيقة فإن ما نقله المسيري بوصفه تعبيراً عن الوصول لشكل العلاقة بين العلمانية والإمبريالية (كالقفص الحديدي عن فيبر وغيره) لا يظهر لي وجه علاقته بأصل المسألة (ارتباط العلمنة بالإمبريالية). وإن كنت استثني ما نقله عن ماركس حول استعباد الشعوب فهو ظاهر الدلالة على المراد. وبالعموم، فإن إدراك العلاقة بين العلمانية والإمبريالية كان مبكراً عند البعض، كما تأخر عند آخرين، وأما كثير من المفكرين العرب فقد أدركوا الجوانب المظلمة لعلاقة العلمانية بالإمبريالية بسبب تجربتهم التاريخية كما يشير المسيري لذلك[3]. والمقصود أن المسيري يؤكد على ضرورة استرجاع الإمبريالية كمقولة تحليلية أساسية لفهم الفكر الغربي المعاصر. وهذا راجع في نظره إلى أن الحضارة الغربية في الجملة إنما قامت على النهاب الاستعماري الإمبريالي، وبدون استحضار التجربة الإمبريالية لا يمكن لنا فهم الديمقراطية الغربية الحالية[4]. ومن المعلوم أن مصطلح الإمبريالية مصطلح يساري في الأصل، تركّز في كتابات لينين تحديداً، وقد ربط الفكر الاشتراكي بين الإمبريالية والرأسمالية في أدبياته. فثمة جذور للمصطلح هي جذور يسارية دون شك فقد انقسم العالم في فترة من الفترات إلى معسكرين تبادلا الصراع الأيديولوجي والعسكري، كما تبادلوا الهجاء والشتائم عبر السينما والآلات الدعائية الإعلامية الضخمة لكل منهما. يقول كورت باخمان في مجلة "دراسات اشتراكية" معبراً عن روح تلك الفترة وانقسامها : "يعتبر

[1] الموسوعة للمسيري ٣١٤/١

[2] العلمانية للمسيري ٢٠٠/٢

[3] المرجع السابق ١١٩/١

[4] المرجع السابق ٢٢٧/٢

التناقض بين الاشتراكية والإمبريالية التناقض الحاسم في عصرنا، على المستوى العالمي وفي كل المجالات. والإمبريالية كنظام اجتماعي هي العقبة الرئيسية أمام تقدم الإنسان نحو الاشتراكية والحرية والسلام والديمقراطية."[1] ما أريد قوله : إن المسيري استعار المصطلح، وقد يكون متأثراً هنا بشئ من مرجعيته اليسارية القديمة، ولكنه أراد التنبيه إلى أبعاد أخرى للإمبريالية تتجاوز إطلاقاته في الخطاب اليساري، لقد أراد الإشارة إلى شئٍ اشترك فيه المعسكران الاشتراكي والرأسمالي وهو النظر للعالم ككل بوصفه مادة استعمالية محضة. ولذا؛ يشير المسيري لإمبريالية اشتراكية ولا يغفل المجازر التي ارتكبتها روسيا القيصرية ثم البلشفية في الخانات التركية العثمانية المجاورة لها، وفي أقاليم واسعة من العالم الإسلامي باسم الشيوعية. ومع هذا فالمسيري مدرك أن التجربة الإمبريالية كواقعة تاريخية حقيقية إنما قامت في دول أوروبا، وللمسيري كلام طويل حول الموازنة بين العلمنة في أمريكا الرأسمالية وروسيا الشيوعية يرى فيه أن معدلات العلمنة البنيوية مرتفعة في أمريكا أكثر منها في روسيا، بل يعرف العلمنة أحياناً بأنها تطبيق النموذج الأمريكي في الحياة والمعيشة فيقول : "والأمركة هي العلمنة الشاملة الحقيقية."[2] وما سبق قد يربطه البعض بخلفية المسيري الاشتراكية وهذا غير صحيح، فمعايير العلمنة عند المسيري لا تتوقف عند الحدود الظاهرية للمجتمعات، إذ يرى المسيري أن روسيا الشيوعية علمانية شاملة دون شك، وإنما تمثّل الحالة الأمريكية صورة أكثر وضوحاً من الحالة الروسية خلافاً للظاهر.

والمقصود أن المسيري يربط بين العلمانية والإمبريالية بمصطلح (الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية) ويقول عن ذلك : "وبسبب هذا الترادف أو التوحد أو الترابط أو التلازم بين الرؤية المعرفية العلمانية والرؤية المعرفية الإمبريالية، فإننا نشير إليهما باعتبارهما " الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية ". ولعل الاختلاف بين العلمانية والإمبريالية هو اختلاف في مجال التطبيق وليس في الرؤية نفسها، فالرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية تعبر عن نفسها من خلال عمليتين تاريخيتين متزامنتين متعاقبتين متشابكتين، وهما عمليتان متكاملتان لا يمكن أنْ نراهما كسبب ونتيجة (إلا لفترة مبدئية وجيزة) فالأسباب نتائج والنتائج أسباب. هاتان الظاهرتان هما الدولة (القومية) المطلقة

[1] انظر مقالاً بعنوان (الاستراتيجية الإمبريالية واستراتيجية النضال المعادي للإمبريالية) لكورت باخمان، منشور ضمن مجلة دراسات اشتراكية العدد التاسع، سبتمبر ١٩٧٢م ص١٢.

[2] الموسوعة للمسيري ٣١٢/١

والتشكيل الاستعماري الإمبريالي الغربي."[1] فالدولة القومية في أوروبا تثبت ذاتها من خلال التوسع الإمبريالي، وتعالج به مشاكلها الداخلية. فقد واجهت أوروبا أزمة داخلية متفاقمة كادت تعصف بها، تلخصت هذه الأزمة فيما يعرف تاريخياً بالمسألة الأوروبية وهي"المشكلة التي واجهتها أوربا، بسبب خلل اجتماعي كامن فيها، وهو ما أدى إلى تكدس السلع والبشر فيما يسمى الفائض السلعي والبشري الذي كان من الضروري التخلص منه، وقد كان يواكب ذلك في الوقت نفسه نهم شديد للمزيد من المواد الخام والعمالة الرخيصة والأسواق البكر."[2] وقد ترافق هذا مع ما عرف وقتها بالحركة المركنتالية الجديدة وهو مصطلح يستخدم للإشارة إلى "السياسة الاستعمارية التي اختطتها الدول الغربية في أواخر القرن التاسع عشر وتم بمقتضاها تقسيم العالم بحيث احتكرت كل دولة مستعمراتها وحولتها إلى مصدر للمادة الخام وإلى سوق تحتكرها لبضائعها."[3] هكذا نشأت الحركة الإمبريالية التوسعية الاستعمارية. غير أن المسيري ينبه إلى أن الرؤية النظرية الإمبريالية ظهرت "قبل أن تصبح الإمبريالية حقيقة تاريخية، فقد نشأت لدى الإنسان الغربي الرغبة في ضبط حياته وترشيد مجتمعه وذاته والتهام العالم قبل ميلاد رجل أوربا النهم."[4] ومع ازدياد نفوذ الدولة القومية في أوروبا، ازدادت حدة ووتيرة التوسع الإمبريالي، وقد كانت الإمبريالية في الخارج تقوم بما تقوم به الدولة المطلقة في الداخل تماماً، أي : ترشيد العالم ككل والتعامل مع البشر كطبيعة مادية محضة. يقول المسيري : "كما حاولت الدولة القومية القضاء على الجيوب الإثنية والدينية في الداخل، وعلى كل المطلقات الإنسانية والأخلاقية (غير المادية)، وعلى كل الخصوصيات-تحاول الإمبريالية القيام بهذا الدور على مستوى العالم."[5] ويقول أيضاً : "ويمكن القول بأن الإمبريالية، في علاقتها بالعالم، تشبه تماما علاقة الدولة المطلقة بالمجتمعات الغربية، وأنها قامت بالوظيفة نفسها تقريبا."[6] وقد برع المسيري في إثبات هذه العلاقة العضوية بين الدولة المطلقة والإمبريالية، فأشار إلى وجهين للإمبريالية، الأول مارسته الدولة المطلقة في الداخل، ويسمى بالإمبريالية النفسية، والآخر يتمثّل في الإمبريالية المعروفة كظاهرة تاريخية. كان جوهر الإمبريالية النفسية في الداخل هو فرض

---

1 المرجع السابق ٣١٠/١، وانظر الفلسفة المادية للمسيري ص١٠٨

2 العلمانية للمسيري ١٩٤/٢، وانظر في الخطاب والمصطلح الصهيوني له ص١٠٣

3 المرجع السابق ١٠١/٢

4 المرجع السابق ١٨٥/٢

5 المرجع السابق ١٨٧/٢

6 المرجع السابق ١٩٥/٢

الواحدية المادية على المجتمع وتنميطه، أما شكل الإمبريالية في الخارج فهو الاستعمار الاستيطاني والاستعمار التقليدي والنظام العالمي الجديد وجوهره هو فرض الواحدية المادية أيضاً ولكن على العالم ككل.[1] ومن طبيعة الرؤية المادية العلمانية أنها لا توفر أحدا، فكما أنها جعلت الإنسان الغربي مستغلا للشعوب الأخرى، إلا أنها قضت عليه من الداخل والخارج، فلم تمنحه مكانة خاصة فتحول الإنسان الغربي نفسه إلى مادة إنتاجية استهلاكية[2]. وقد كان نجاح الإمبريالية في الخارج "مرتبطاً بتزايد الهيمنة في الداخل، لأن تزايد هيمنتها في الداخل يعني أيضا تزايد مقدرتها على تجنيد جماهيرها للزج بها في الحروب الاستعمارية وتمويل هذه الحروب."[3] وهكذا صارت العلاقة نفعية تبادلية بين الإمبريالية كظاهرة والدولة المطلقة ككيان، وصار الإنسان الغربي مادة مستعمِلة في الخارج، مستعملة في الداخل لصالح الدولة المركزية التي توظّفه كيفما شاءت، فيما عامة البشر في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية يصنفون كمادة استعمالية يخضعها المزاج الغربي الإمبريالي ويشكّلها كما أراد[4]. وفي هذا السياق تحديداً يأتي حديث المسيري عن الإبادة كإمكانية كامنة في الفكر المادي الغربي ككل، جاءت تبعاً لرؤية الإمبريالية وذيوع العنصرية والتفسيرات الطبيعية الاختزالية. ويستدل المسيري بعمليات الإبادة على ارتباط الداخل الأوروبي بالخارج في العملية الإمبريالية؛ فلما قام الإنسان الغربي بعملية الإبادة في الخارج (الهنود الحمر/مجازر الجزائر) عاد وقام بها في الداخل (الإبادة النازية)[5]. ويرى المسيري أن عملية الإبادة النازية هي التحقق الكامل للرؤية المعرفية الإمبريالية، فيقول : "يمكننا أن نقول إن معسكرات الاعتقال والإبادة النازية هي البقعة التي تحققت فيها الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية تحققا كاملا، إذ تم التحكم في كل شئ."[6] ويؤكد المسيري على أن الإبادة وجِدت داخل أوروبا وخارجها باستمرار، ولكن تميز الإبادة النازية عائد إلى فرادتها وتبلورها بهذه الحدة فقط[7]، فقد مارس الأوروبيون الإبادة في الخارج وارتكبوها بحق غيرهم، ولكن فاجعة الإبادة النازية كانت في الداخل، وكانت فظيعة بما فيه الكافية، ولهذا صعِق الفكر الغربي

[1] المرجع السابق ٢٢٧/١-٢٢٨

[2] المرجع السابق ١٨٤/٢

[3] العلمانية للمسيري ١٨٨/٢ "بتصرف يسير"

[4] المرجع السابق ٢١٧/٢

[5] المرجع السابق ١٨٨/٢

[6] المرجع السابق ١٩٨/٢-١٩٩

[7] دراسات معرفية للمسيري ص٩٥

منها. ويسخر المسيري من محاولات تفسير الإبادة النازية بشكل اختزالي، مثل تفسيرها تفسيرا اقتصاديا أو تفسيرها تفسيراً نفسياً بل هناك من المفكرين الغربيين من يذهب إلى أنها ظاهرة عصية على التفسير ولكن المسيري يستخدم نموذجاً مركباً لتفسير هذه الظاهرة، والنموذج الذي يتبناه لا يعزل هذه الظاهرة عن سياقها الغربي ولكنه في نفس الوقت لا يهمل خصوصية هذه اللحظة.[1] والمقصود أنّ المسيري يربط الإبادة بكل من العلمنة والإمبريالية ويقرأهما في خط تصاعدي واحد. يقول عن ذلك : "لا يمكن الحديث عن مرحلة إبادة، تتلوها مرحلة استغلال، فانعتاق (وتصاعد مطرد لمعدلات الاستنارة). كما لا يمكن فصل الإبادة في الداخل عن الإبادة في الخارج، تماما كما لا يمكن فصل عمليات الترشيد والقمع في الداخل عن مثيلاتها في الخارج. أي أن تاريخ العلمانية لا يوجد مستقلا عن تاريخ الإمبريالية. والمطلوب أن ندرك أن تاريخهما واحد."[2] ويطور المسيري نموذج الرؤية المعرفية الإمبريالية ليضم له ما حصل بعد سقوط المعسكر الاشتراكي، وبروز النظام العالمي الجديد، فالنظام العالمي الجديد – في نظر المسيري – هو إمبريالية ما بعد الحداثة[3]، بالمعنى الدقيق للكلمة. والانتقال من الإمبريالية التقليدية الاستعمارية التوسعية القائمة على الجند والسلاح، إلى الإمبريالية المعاصرة المتذّرعة بعولمة الاقتصاد والسياسة لم يحصل نتيجةً لإفاقة أخلاقية، وإنما كانت لحظة إدراك ذكية من جانب الغرب لموازين القوى الجديدة.[4] وما قامت به الإمبريالية الأولى في الداخل الأوروبي (الإمبريالية النفسية) والخارج، هو ما تقوم به إمبريالية النظام العالمي الجديد اليوم كذلك. حيثُ فرض الأنماط الواحدية المادية، وإلغاء الاختلافات، وتخليق الحاجات لفرض الرؤية الاستهلاكية وتعميمها. : كل هذا في سبيل إلغاء كل الخصوصيات والقوميات والديانات. يقول المسيري : "ولنلاحظ أن ما يتساقط هنا ليس خصوصية قومية بعينها وإنما مفهوم الخصوصية نفسه، وليس تاريخا بعينه وإنما فكرة التاريخ نفسها، وليس هوية بعينها وإنما كل الهويات، وليس منظومة قيمية بعينها وإنما فكرة القيمة بنفسها، وليس نوعا بشريا بعينه وإنما فكرة الإنسان المطلق نفسها."[5] وبعد هذا نكون قد عرفنا أن جوهر الرؤية الإمبريالية يتمثل في "تحويل البشر والعالم إلى

[1] المرجع السابق ص٢٠٤
[2] العلمانية للمسيري ١٨٨/٢
[3] المرجع السابق ٢٢١/٢
[4] المرجع السابق ٢١٦/٢
[5] المرجع السابق ٢١٨/٢-٢١٩

مادة نافعة ."[1] وقد استندت الإمبريالية على مصدرين أساسيين، النظريات العنصرية، والرؤية الداروينية الاجتماعية. أما العنصرية فتعود إلى أن أساس الرؤية الإمبريالية يعتمد في الأصل على التوتر القائم بين طرفي ثنائية الأنا والآخر. وقد زودت الفلسفات العنصرية الحركةَ الإمبريالية بالسند المعرفي[2]، أو الذريعة المعرفية. يقول فيليب بارت : "العنصرية هي القسمة المميزة للإمبريالية. إن الإمبريالية حين غزت القارات الأخرى واستولت عليها عنوة اكتشفت فيها مصادر غنية من الثروات الطبيعية كما اكتشفت أيضاً مصادر غنية من سكّان البلاد تستغلهم استغلالاً بشعاً لا إنسانياً. وهؤلاء جميعهم شعوب من أجناس أخرى. واستعانت الإمبريالية بنظريات عن التمييز العنصري دعماً لاستغلالها البشع."[3]

أما الداروينية فهي الداعم الرئيس للإمبريالية كحركة وكرؤية معرفية قبل ذلك. ولذا؛ اختصر المسيري في بعض المواطن تعريفه للإمبريالية بوصفها تعميماً للنموذج الدارويني. يقول رحمه الله : "والإمبريالية هي تدويل للرؤية الداروينية."[4] ويقول كذلك : "الإمبريالية هي الرؤية الداروينية بعد تدويلها حيث يصبح العالم كله سوقا أو مسرحا لنشاط الإنسان الأبيض المتفوق الذي أباح لنفسه قتل الآخر ضمانا لبقائه وتأكيدا لقوته."[5] وبحسب المسيري فإن الداروينية كانت الأرض الخصبة لنمو الإمبريالية، كما شكّلت الداروينية الاجتماعية وتطبيقاتها تحديداً ذروة الفكر الإمبريالي، وغاية تطرفه[6]. ويقول المسيري "لا توجد فلسفة أثرت في العصر الحديث أكثر من الفلسفة الداروينية، كما لا توجد فلسفة بلورت الرؤية العلمانية للكون أكثر من الفلسفة الداروينية ."[7] فالفكر الدارويني بحسب المسيري يشكّل أساس العلمنة الشاملة، ودعامتها الأساسية. ويقول أيضاً : "لكن أهم المفاهيم طراً من منظور آليات عملية علمنة الفكر : النظرية الداروينية الاجتماعية، وهي في تصوري أهم الفلسفات العلمانية الشاملة."[8] ويقول

---

[1] الموسوعة للمسيري ٣١٣/١

[2] العلمانية للمسيري ٢١٥/٢

[3] انظر مقالاً بعنوان : (الإمبريالية الأمريكية والاضطهاد العنصري) لفيليب بارت، منشور ضمن مجلة دراسات اشتراكية العدد التاسع، سبتمبر ١٩٧٢م ص٣٢

[4] الفلسفة المادية للمسيري ص١٠٣

[5] العلمانية للمسيري ٦٧/٢-٦٨

[6] انظر : دفاع عن الإنسان للمسيري ص١٨٥، والفلسفة المادية له ص٢١١، والعلمانية له ١٩٣/٢

[7] الموسوعة للمسيري ٢٦٣/١، وانظر : الفلسفة المادية له ص١٠٠

[8] العلمانية للمسيري ٥١/٢

كذلك مؤكّداً ذات الفكرة : "ويمكن القول بأن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة إن لم يكن وراءها جميعا."[1] يعطي المسيري الداروينية الاجتماعية هذه الأهمية المطلقة لأنها ترى "أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والغابة هي نفسها التي تسري على عالم الإنسان والمجتمع."[2] وهذه هي العلمنة الشاملة الكاملة. يقول الشيخ سفر الحوالي : "ليس الإيحاء بحيوانية الإنسان هو الأثر الدارويني الوحيد الذي حط من قدره وكرامته بل اقترن به إيحاء آخر لا يقل خطورة عن الأول وهو الإيحاء بمادية الإنسان أي خضوعه للقوانين المادية التي تفرض عليه ما تفرضه على المادة الجامدة."[3] وفعلاً فقد كان خضوع الإنسان للتفسير المادي، أشد آثار الفكر الداوريني خطورة، وأبعدها مدى. ومن المعلوم أن نظرية أصل الأنواع تنسب لداروين[4]، مع مشاركة غيره له فيها. يقول محفوظ عزام : "كان تشارلز دارون (١٨٠٩ – ١٨٨٢) عالماً إنجليزياً في البيولوجيا، وتنسب إليه نظرية التطور العضوي، على الرغم من أن له شريكاً في هذه النظرية هو : ألفرد رسل والاس الذي بعث إلى دارون رسالة في يونيو سنة ١٨٥٨ فيها تلخيص لأصل الأنواع."[5] وعلم الأحياء (أو البيولوجيا) هو مجال هذه النظرية الأصلي، ونقلت في تطبيقاتها الاجتماعية لعالم الأفكار وغيره. رغم أنها ظلّت نظرية قاصرة في ميدانها الأصلي، فاقدة للبراهين الحقيقية، وبعيدة عن كونها حقيقة علمية. فدارون لم يتمكن من إثبات فرضياته كما يرى المسيري وغيره[6]، كان في واقع الأمر عاجزا تماما من الناحية العلمية عن إثبات كثير من الفروض ولذا فهناك حديث "الحلقة المفقودة" وهي تعني وجود مسافة بين القرود والإنسان وعن "الطفرة" بمعنى أن ثمة ثغرة في الزمان تم سدها بدون سبب واضح وبهذه الطريقة تم فرض الاستمرارية والواحدية دون وجود شواهد مادية علمية وأصبح عالم داروين عالما مستمرا ومغلقا لا ثغرات فيه ولا فراغات ولا مسافات فكل حلقة تؤدي إلى التي تليها

---

1 المرجع السابق ٦٣/٢

2 المرجع السابق، ذات الإحالة.

3 العلمانية للحوالي ص١٩٧

4 تشارلز داروين : (١٨٠٩-١٩٨٢) عالم في البيولوجيا ولديه اطلاع كبير في الجيولوجيا ، شهرته خرجت من نظريته "نظرية التطور ، أو الداروينية" ، والتي رجع جميع الخلائق إلى أصل واحد ومنها بدأت في التطور إلى أن وصلت إلى هيئاتها الحالية ، أحدثت نظرياته تطورا هائلا في العلوم وخصوصا علم الوراثة ورسم الخطوط الوراثية الحية لكافة المخلوقات الحية، من أشهر كتبه : "أصل الأنواع". الموسوعة الفلسفية لحفني ص١٧٧-١٧٨، وموسوعة الفلسفة لبدوي ٤٧٣/١-٤٧٥

5 نظرية التطور عند مفكري الإسلام لمحفوظ عزام ص١٩٧

6 الفلسفة المادية للمسيري ص٩٨

تماما كما هو الحال مع عالم إسبينوزا ونيوتن حيث تحرك كل عجلة العجلة التي بجوارها (وبالفعل وصف أحدهم داروين بأنه نيوتن العلوم البيولوجية)."[1] وقد استمدت فكرة التطور وجودها من الحفريات، وما سجلته العضويات على الصخور القديمة[2]، وهي أدلّة غاية في الضعف والبرهنة لإثبات نظرية وجودية مصيرية كنظرية داوين. وقد نقل محفوظ عزام بعض عبارات علماء الأحياء الغربيين حول هذه النقطة، فيقول آرثر كيت : "إن نظرية النشوء ما زالت حتى الآن دون براهين، وستظل كذلك، والسبب الوحيد في أننا نؤمن ا هو أن البديل الوحيد الممكن لها هو الإيمان بالخلق المباشر، وهذا أمر غير وارد على الإطلاق. ويدلي واطسون الأستاذ بجامعة لندن بدلوه في هذا الموضوع فيقول : إن علماء الحيوان يؤمنون بالنشوء، لا كنتيجة للملاحظة أوالاختبار والاستدلال المنطقي، ولكن لأن فكرة الخلق المباشر فكرة بعيدة عن التصور."[3] فالهروب من القول بخلق الإنسان كان المحرك الحقيقي لمؤيدي النظرية في الغالب، لما يتبع القولَ بخلق الإنسان من تبعات لازمة، تنقض أساس فلسفا م القائلة بقدم العالم ومرجعية المطلق المادي كمرجعية كامنة أخيرة. والمقصود أن الداروينيين بنوا على الفرض العملي تفسيرات مادية اجتماعية. يقول المسيري : "ذهب دعاة الداروينية الاجتماعية إلى أن فرض داروين هو في واقع الأمر نظرية وحقيقة علمية ثم نقلوا هذا الفرض من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان وقرروا أن العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة لا تختلف عن العلاقات بين الأفراد داخل ا تمعات الإنسانية ولا عن العلاقات بين ا تمعات والدول وعلى هذا لم يستخدم النموذج الدارويني لتفسير الطبيعة/المادة فقط وإنما لتفسير حياة الإنسان الفرد في ا تمعات وتفسير العلاقات بين الدول وا تمعات على المستوى الدولي."[4]

وبعد هذا كلّه، نكون قد استوعبنا رؤية المسيري للعلاقة الوشيجة بين الإمبريالية والعلمنة الشاملة، وكيف شكّلت الفلسفة الداروينية وجوهرها الصراعي باعثاً للإمبريالية كنظرية معرفية أولا، وكحركة تاريخية ثانياً. ورغم ارتباط التفكير العنصري بالإمبريالية والداورينية فقد رأيت تأجيله للمبحث القادم، حيثُ نتحدث عن ملامح النموذج العلماني الشامل كما بدت في كتابات المسيري، ونناقش فيه ثلاثة ملامح

---

[1] العلمانية للمسيري ٦٣/٢

[2] مصرع الداروينية لمحمد يوسف ص٤٢

[3] نظرية التطور عند مفكري الإسلام لمحفوظ عزام ص٢١٩

[4] العلمانية للمسيري ٦٣/٢-٦٤

أساسية : العنصرية – التقدم العلماني – التلاقي بين المجتمعات الاشتراكية والرأسمالية، وبالله التوفيق.

المبحث السابع: ملامح النموذج العلماني الشامل.

من الممكن اختصار ملامح النموذج العلماني الشامل في ثلاثة ملامح، أولها العنصرية حيثُ نظرة المنتمين لهذا النموذج لأنفسهم وللآخر، ثم واحدية النموذج المادي الجامعة بين الرؤيتين الاشتراكية والرأسمالية والمُلغية للتعددية المزعومة الكاذبة، فوراء الرؤيتين نموذج كامن واحد. وأخيراً عقيدة العلمنة الشاملة والدائرة في فلك التقدم، أو ما يطلق عليه المسيري لفظ "التقدم العلماني"، هذه أبرز سمات النموذج العلماني الشامل.

أولاً :العنصرية : يرى المسيري أن الفكر العلماني عنصري بالضرورة، فتبني الفلسفات والرؤى المادية يقود الإنسان رغماً عنه لقيود الفكر العنصري، وهذا راجع في الأصل لاختزالية التفكير العنصري التي يتشابه فيها مع اختزالية التفكير العلماني الشامل حين يختصر الإنسان في جزئه المادي فقط. يشير المسيري لبعض التبديات والأسس العنصرية في الأدبيات العلمانية كالتأكيد على الاختلاف الجذري بين العقل الهيليني[1] والعقل العبراني[2]، والاهتمام بالأصول الحضارية والعرقية عموماً.[3] وكما أنّ النظريات العنصرية زودت الإمبريالية بالسند المعرفي[4]، فإن الفكر القومي العضوي الاستبعادي "شكّل الأرضية الفلسفية للرؤية العنصرية داخل أوروبا والرؤية الإمبريالية خارجها."[5] ويتسم التفكير العنصري بتناقضه، ويرى المسيري أن هذا التناقض "لا يضايق العنصريين بتاتاً،

---

[1] الهيليني نسبة لكلمة هِلين وهو الاسم العرقي الذي يطلقه اليونانيون على أنفسهم.

[2] الموسوعة للمسيري ٤٢١/٥

[3] اللغة والمجاز للمسيري ص٥٧

[4] العلمانية للمسيري ٢٣٨/١

[5] المرجع السابق ٦١/٢

فالإنسان العنصري إنسان غير عقلاني...لا يقبل الاحتكام إلى أية قيم أخلاقية تتجاوزه وتتجاوز الآخر، فهو يؤمن بشكل قاطع بأن تميزه لصيق بكيانه وكامن فيه، تماماً مثل تدنيّ الآخر."[1] ومن خلال قراءة المسيري لتراجع الإيمان الديني في الغرب فإنه يرى ظهور العنصرية، بناءً على ذلك، أمراً حتمياً.[2] وهذا منطقي فجفري برون يقول : "الشعور العنصري يتولّد عند غياب فكرة الإله الواحد."[3] فإيماننا برب واحدٍ خالقٍ يشكّل أساساً حاسماً لنفي العنصريات بكل ألوانها ونبذها. وقد أشار الراحل أحمد ديدات – رحمه الله - في إحدى محاضراته لفكرة هامة أشار خلالها لأثر الإيمان بعقيدة البنوة لله سبحانه – كما هي عند النصارى- في إفراز العنصرية بين البيض والملونين في الغرب[4]، فالنصارى لمّا اعتقدوا أنّ لله ابناً –تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً – فكّروا في لونه فاختاروا له اللون الأبيض، وهو ما تظهره الرسومات والمنحوتات التي صوره على هيئتها، مما كان له بالغ الأثر في ازدراء السود واحتقارهم. ومن هنا فإن التوحيد الحقيقي الفطري الثابت بالكتاب والسنة يلغي جذرياً كل النزعات العنصرية، من خلال رد الخلق إلى خالقٍ واحد، "ففكرة ومفهوم وحدة الله هي مساهمة الإسلام الفريدة لحضارة الإنسان. وقد جاءت كنتيجة فطرية أو طبيعية لعقيدته الرئيسة، عقيدةِ التوحيد."[5] فدين الإسلام يفرق بين المساواة بين البشر من حيث أساس الخلقة، فكلنا لآدم، والناس سواسية كأسنان المشط هذا من جهة. ومن جهة ثانية يميز الإسلام بين السلوك الفردي المرتبط بالقيم الإنسانية حيث تكون المفاضلة بين آحاد الناس وأفرادهم قائمةً على التقوى.

وقد ناقش المسيري أشكال العنصريات في ظل العلمنة الشاملة، وركّز على التفريق بين عنصريتين علمانيتين. العنصرية الأولى منهما هي عنصرية التفاوت والمرتبطة بالاستعمار الغربي[6]، وهي عنصرية قائمة على التفريق بين البشر وادعاء التفاوت بينهم عقلياً وجسدياً واستندت هذه الرؤى العنصرية على نظريات علمية مزعومة ودراسات في

---

[1] الموسوعة للمسيري ٣٣٨/٢

[2] دراسات معرفية للمسيري ص٢٢٣

[3] تاريخ أوروبا الحديث لجفري برون ص١٥٦

[4] محاضرة لأحمد ديدات بعنوان : "مفهوم العلاقة بين الله والبشر في الأديان السماوية وأثره على العلاقات بين البشر" منشورة ضمن كتاب : الحل الإسلامي للمشكلة العنصرية ص٣٩،٤٠، ترجمة وتعليق : محمد مختار، الكتاب رقم ٢٦ ضمن سلسلة مكتبة ديدات.

[5] من محاضرة بعنوان : "الحل الإسلامي للمشكلة العنصرية" للدبلوماسي الألماني : محمد أمان أوبوم، منشورة ضمن المرجع السابق ص٥٦

[6] دراسات معرفية للمسيري ص٢٢٢

البيولوجيا وأجناس البشر[١]. وتظهر في عنصرية التفاوت عبارات الفرادة والخصوصية الغربية.[٢] أما العنصرية الجديدة التي تميز المسيري في طرحها ومناقشتها، وهي الشائعة في عصر السيولة المادية وما بعد الحداثة، فهي عنصرية التسوية لا التفاوت، تسويةٌ (لا مساواة) ترفع ديباجات التسامح وتدعي المساواة. ومعنى التسوية هنا هو رد البشر كلهم إلى الطبيعة المادية، وتفسير الطبيعة البشرية من خلال الواحدية المادية.

ومن المعلوم أن الرؤية العلمية المادية "لا ترصد سوى الاختلافات المادية الواضحة أو الصفات العامة المادية المشتركة، أي أنها رؤية تتأرجح وحدة بين التفتت الذري والوحدة الكونية العضوية. وفي كلتا الحالتين يتم استبعاد مفهوم الإنسانية المشتركة."[٣] لذا؛ كان العنصر المشترك بين عنصريتي التفاوت التي اقترنت بالاستعمار، وعنصرية التسوية هو الهجوم على الإنسانية المشتركة "لنصبح إما أعراقاً مختلفة لا يربطها رابط [عنصرية التفاوت]، أو نصبح مادة طبيعية عامة لا تتميز بأي خصائص إنسانية تفصلها عن الكائنات الأخرى [عنصرية التسوية]."[٤] ويربط المسيري بين عنصرية العلمنة الشاملة، والحضارة الغربية. وهذا الربط ظاهر حين نتحدث خصوصاً عن عنصرية التفاوت التي أذاعتها الحضارة الغربية وأشاعتها. وحتى عنصرية التسوية فهي لم تنتشر إلا تحت كنف الفكر الغربي وماديته عموماً. لذا، يرى المسيري أن شعار الإنسانية الذي رفعته الحضارة الغربية (ولا زالت ترفعه) هو ستار يغطي عنصريتها وتعصبها لمركزيتها المزعومة، "كما أن الممارسة التاريخية بينت أن الفكر الإنساني الهيوماني لم يترجم نفسه إلى إيمان عميق بالإنسانية المشتركة، وإنما بإنسانية (الإنسان الأبيض) ومركزيته في الكون (فالإنسان هو مرجعية ذاته وهو الذي يولّد قيمه من داخله"، ولهذا بدلاً من الإنسانية المشتركة أظهر الفكر الإنساني الهيوماني الغربي آخر الأمر (الإنسانية الغربية الإمبريالية) التي وظّفت جميع العالم لصالح الإنسان الغربي، الذي قام بإبادة وتسخير الملايين واحتلال أراضيهم."[٥]

وفي الحقيقة فإن "خطاب الإنسانوية يعتمد مفهوم الجوهر الغربي للإنسان ليبرر الاستعمار غير الأوروبي تحت شعارات الإنسانوية."[٦] ويؤكد الغذامي على هذا الأمر

---

[1] انظر : التفرقة العنصرية والإسلام لمحمد البهي ص٣، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، مكتبة وهبة – مصر.

[2] الفلسفة المادية للمسيري ص١٩٠، وانظر : دراسات معرفية له ص٣٢٠

[3] الفلسفة المادية للمسيري ص٥٨

[4] دراسات معرفية للمسيري ص٢٢٢

[5] انظر : مقالا للمسيري ضمن "الإسلاميون : "سجال الهوية والنهضة" لنواف القديمي ص١٨و١٩

[6] دليل الناقد الأدبي (الرويلي والبازعي بالاشتراك) ص٦٠

فيشير إلى أن "الحداثة خطاب مركزي مضاد للتعدد غير الأوروبي وللآخر الملون، وحمل وعوداً بالمساواة والحرية لم تتحقق."[١] وحتى هاشم صالح يقر بأن الغرب لا زال حتى اليوم متمسكا بخصلة من خصال القرون الوسطى، وهي موقفها المتشدد من الإسلام والعرب.[٢]

وهذا صحيح فالإنسان الغربي (عموماً) "يميل دائماً إلى النظر إلى ثقافته وحضارته على أ ما طليعة الثقافات والحضارات الإنسانية، وإلى تجربته الخاصة ومستوى وعيه بحسبا ما ممثلين لأرقى ما بلغه الجنس البشري. وهو يرى كذلك أن الآخرين متخلفون بمراحل عما وصل هو إليه."[٣] ومن الشواهد البينة على هذه العنصرية ما قال كلود شتراوس[٤] في كتابه "العرق والتاريخ" : "تعترف جميع الحضارات الواحدة بعد الأخرى بتفوق واحدة منها ألا وهي الحضارة الغربية. ألا نرى العالم بأسره يستعير منها تدريجياً تقنيا ا ونمط حيا ا وأساليب لهوها وحتى ملابسها؟...إنّ مآخذ البلدان المتخلفة على البلدان الأخرى في المحافل الدولية ليس سعيها لتغريبها وإنما عدم إعطائها بالسرعة الكافية الوسائل التي تمكّنها من التغريب."[٥] فهذا الفرنسي البنيوي يختزل كل مآخذنا على الغرب في عدم منحنا ما يمكّننا من اللحاق بركب التغريب المهيب، وإدراك روعته وتفوقه !

وهو يتناسى تماما ما حملته الحضارة الغربية لأمتنا (ولغيرها من الأمم) من دمار وخراب وظلم وبطش. ومن هنا فإن المسيري يصر على الربط بين ما عرف بالتقدم الغربي و ـب العالم الغربي لبقية الأمم والشعوب فيقول : "أدركت أن "التقدم الغربي" هو ثمرة ـب العالم الثالث، وأن الحداثة الغربية لا يمكن فصلها عن عملية النهب هذه، وأن ـضة الغرب تمت على حساب العالم بأسره."[٦] ويشير الجابري إلى شئ من هذا حين يقول : "إنه لا يمكن فهم العلاقة بين الحداثة الأوروبية وظاهرة الاستعمار إلا باستحضار النظام الفكري الذي طغى في أوروبا خلال القرن التاسع عشر باسم الحداثة وفي إطارها.

---

[1] النقد الثقافي للغذامي ص٣٦

[2] مدخل إلى التنوير الأوروبي لهاشم صالح ص١٨

[3] مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية لسيد عطاس ص٥١

[4] كلود ليفي شتراوس (١٩٠٨-٢٠٠٩) ، عالم اجتماع فرنسي وأستاذ الانثربولوجيا الثقافية ، ارتحل إلى البرازيل لدراسة ا تمعات البدائية من الهنود الحر والأمريكيين، من أوائل الذين تبنوا المنهج البنيوي في أبحاثهم. معجم الفلاسفة لطرابيشي ص٣٩١-٣٩٣، وخمسون مفكراً أساسياً معاصراً لجون ليشته ص١٥٦-١٨٦

[5] العرق والتاريخ لشتراوس ص٣٩

[6] رحلتي الفكرية للمسيري ص١٢١

فباسم العقل والعلم والتقدم، وهي الأسس التي قامت عليها الحداثة الأوروبية في القرن الثامن عشر، برزت في القرن الذي يليه نزعات فكرية تصب كلها في مجرى واحد، هو تكريس فكرة تقدم الإنسان الأوروبي وجدارة أوروبا بالهيمنة على العالم لتمدينه ونشر الحضارة في أرجائه."[1] ولكن تزفيتان تودوروف يذهب كما في "روح الأنوار" إلى أن الاستعمار والإمبريالية كانا يستندان إلى مبادئ الأنوار وإن كانا لا يمثّلانها وهذا راجع (بحسبه) للحظوة الكبيرة التي تحظى بها الفلسفة الإنسانية في ذلك الوقت[2]، وبمعنى آخر فالعنصرية الغربية اتكّأت على الفلسفة الإنسانية دون أن تكون تجلّياً حقيقياً لها، أو ناطقاً باسمها.

يقول تزفيتان : "تتخفى السياسة الاستعمارية وراء المثل العليا للأنوار لكنها في الواقع، كانت تمارس باسم المصلحة القومية ليس أكثر."[3] وقد انتقد المسيري (في سياق كلامه عن عنصرية النموذج العلماني الشامل) الفلسفة الماركسية خاصة كتابات ومراسلات ماركس وإنجلز وما اشتملت عليه فلسفتهما من عنصرية ظاهرة، وأوهام متعلقة بالمركزية الغربية. ومن المفيد أن نلخص ونحلّل أبرز النقاط التي ذكرها المسيري حول هذا الأمر لسببين أولهما : أن الماركسية شكلت المرجعية السابقة للمسيري فنقده لها سيكون نقد العارف، وهو برهان على أن موقف المسيري النقدي من الحضارة الغربية لم يكن امتدادا لجذوره الماركسية كما يدعي البعض. والسبب الثاني عائد لما تمثله الماركسية من في نظر بعض الواهمين كاليساريين من استثناء حينما يكون الحديث عن عنصرية الغرب وظلمه، خصوصا وأن الماركسية ترفع شعارات الوقوف أمام الطغيان، والثورة على الظلم وما إلى ذلك.

١- لم يتحرر ماركس وإنجلز من التمركز حول الذات الغربية و"قد استخدما الغرب كمقياس يقيسان به بقية العالم، فما كان أوروبياً ومؤقتا أصبح عالمياً [بزعمهما]، ولذا؛ خرجت المجتمعات غير الغربية عامة (ومجتمعات السود بشكل خاص) من إطار التحليل الماركسي."[4]

---

[1] انظر مقالا للجابري بعنوان : الحداثة الأوروبية...الوجه الآخر!" ضمن "الحداثة وانتقادها" إعداد : محمد سبيلا وعبدالسلام بن عبدالعالي ص٥٥

[2] روح الأنوار لتودوروف ص٣٣

[3] المرجع السابق ص٣٤

[4] دراسات معرفية للمسيري ص٢٣٥

٢- يرى الماركسيون أن المجتمعات غير الغربية لا تاريخ لها، "وقد أدى مفهوم المجتمعات التي لا تاريخ لها إلى ظهور مصطلح (ومفهوم) ساد في الأدبيات الماركسية، وهو مصطلح "الاستبداد الشرقي" (والذي تطور ليصبح النمط الآسيوي للإنتاج)."[1]

٣- يسوي ماركس وإنجلز بين التصنيع والتحديث من جهة، والتغريب من جهة أخرى.[2]

٤- "كان مؤسسا الماركسية على استعداد لتبرير أي شكل يأخذه التوسع والاستعمار الغربي، طالما ينتج عنه تحريك التاريخ بالاتجاه الغربي الصحيح."[3] و "لم تخل بعض تحليلات ماركس حول الاستعمار من مواقف سلبية تجاه شعوب الشرق المستعمرة، فبحجة تقديم الرأس مالية يظهر الاستعمار له كأنه يحمل نوعا من السمة التقدمية تاريخيا. ويعامل جرائمه وكأنها ثمن للتقدم لا بد منه. يكتب ماركس عام ١٨٥٣م : "يتعين على بريطانيا، أن تؤدي في الهند رسالة مزدوجة، تدميرية وبناءة للقضاء على المجتمع الآسيوي القديم من جهة، وإرساء الأساس المادي للمجتمع الغربي في آسيا." ويكفي أن نقرأ رسائل ماركس، حول الجزائر وبعض القضايا المتعلقة بالاستعمار لنصاب بصدمة وإن كان يظهر تفهما أكثر في نصوص أخرى حيث يتنبأ بأن آسيا ستصبح منطقة العواصف الثورية المقبلة."[4]

٥- عدم اكتراثهما بحركات التحرر والدفاع عن النفس في العالم، وقد ذكر المسيري حقائق دالة على ذلك.[5] وفي هذا السياق قال المسيري : "إن مساندة ماركس وإنجلز للاستعمار الغربي وتقليلهما من شأن الرجل الأسود إلى مجرد عبد مملوك كالأثاث، لا يمكن فصله عن نظرتهما المادية بالتفوق الأبيض، والمنفصلة تماماً

---

[1] المرجع السابق ص٢٣٧و٢٣٨

[2] المرجع السابق ذات الإحالة

[3] المرجع السابق ص٢٣٩

[4] أزمة الماركسية للكيلاني ص١٢

[5] دراسات معرفية للمسيري ص٢٤٢

عن أي قيم أخلاقية وإنسانية."[1] وعن كل ذلك يقول أحد الباحثين : "إن هذه النزعات الأيديولوجية التي تتضمنها ثنايا خطاب الحداثة والتقدم والعصرنة تشمل حتى الفكر الماركسي الذي ما هو إلا أحد التعبيرات الفرعية للنسق الحضاري/المجتمعي الغربي وهو بالتالي لا ينفصل عن أوهام الذاتية أو المركزية الأوروبية التي تفترض أن كل مجتمعات العالم الثالث تقليدية حيث (يسود الطغيان والاستبداد الشرقي والركود التاريخي) لا بد لها أن تمر كما مرت قبلها المجتمعات الأوروبية بمراحل تاريخية ثابتة."[2]

فالخطاب الماركسي الذي قدمه ماركس ورفيقه إنجلز ليس خارجا عن طرق العنصرية العلمانية، ودعاوى المركزية الغربية، وهو جزء من كل يقرأ في سياق العنصرية الأوروبية عموماً.

ثانياً : التلاقي بين الرأسمالية والاشتراكية : يرى المسيري أن الفروق بين النموذجين الاشتراكي والرأسمالي غير مؤثرة على مستوى البعد المعرفي. فالفرق الاقتصادي بين الرؤيتين الاشتراكية والرأسمالية لا يلغي (من وجهة نظره) حقيقة التطابق بين النموذجين في النظر للإنسان باعتباره إنساناً طبيعياً مادياً. وقد صدر المسيري في كل نقده للحضارة والفلسفة الغربية عن هذه الفكرة المحورية، ومن أجل ذلك فهو يضع فلسفات ماركس ومن بعده بقية الماركسيين في سياق مادية الفكر الغربي عموماً. وكما يرى المسيري فإن "الخطاب التحليلي الغربي قد استبعد إلى حد كبير البعد المعرفي فلم يركز على الأسئلة والمرجعية النهائية وركّز على البعد الاقتصادي وحسب."[3]

ويقول (كذلك): "رغم الاختلاف على المستوى الاقتصادي في طريقة توزيع الثروة في المجتمع الاشتراكي عنه في المجتمع الرأسمالي فإنه لا توجد على المستوى المعرفي النهائي اختلافات جوهرية، كثير من الظواهر التي تميز كيان الإنسان كإنسان توجد في كل من المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية رغم اختلاف طريقة توزيع الثروة."[4]

---

[1] المرجع السابق ص٢٤٤

[2] الخطاب العربي المعاصر لفادي إسماعيل ص١٣٦

[3] الموسوعة للمسيري ٣٠٨/١، وانظر: العلمانية للمسيري ١٨١/٢

[4] العلمانية للمسيري ١٨٢/٢ بتصرف يسير

وهذا هو المدخل الأساسي الذي يلج منه المسيري ليؤكد على حصول التلاقي[1] بين المعسكرين الشرقي والغربي، فظواهر أزمة المعنى والاغتراب وتفكك الإنسان، وشيوع القيم المادية والاستهلاكية موجودة في المجتمع الرأسمالي، كما كانت موجودة في المجتمع الاشتراكي. "ومعظم المصطلحات التي نحتها،أو روج لها كثير من دعاة الماركسية الإنسانية ومفكري مدرسة فرانكفورت مثل: الاغتراب–التشيؤ–التسلع–الإنسان ذو البعد الواحد، تصلح جميعا لوصف حال الإنسان في كل من المجتمع الصناعي الاشتراكي والمجتمع الصناعي الرأسمالي. لكن مفهوم التلاقي هذا، رغم أهميته ومقدرته التفسيرية، لم يكتسب المركزية التي يستحقها، ومن ثم لم تتم صياغة نموذج تحليلي مركب شامل لظاهرة التحديث والعلمنة."[2]
وهذا التأخر في حصول التلاقي بين المعسكرين (بعد سقوط الشيوعية)، وعدم إدراك فلاسفة الغرب ومنظريه مبكراً قد تسبب في وجود ثغرة عميقة في العلوم الإنسانية والفلسفية الغربية؛ لأنها ظلت تميز في تحليلاتها بين نموذجين متشابهين إلى حد كبير (بل متطابقين تماماً على مستوى البعد المعرفي وهو الأهم).
ويرى المسيري أن كثيراً "من الظواهر التي تميز كيان الإنسان كإنسان...توجد في كل من المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية، رغم اختلاف طريقة توزيع الثروة. وليس من قبيل الصدفة أن نجد الأدب الحداثي في الدول الاشتراكية والرأسمالية يتناول نفس المشاكل والقضايا والموضوعات، الأمر الذي يشير إلى أن الاختلاف بين الرأسمالية والاشتراكية قد لا يكون جوهريا من منظور الأثر المتعين لهذه النظم على الإنسان كإنسان."[3]
ويقصر المسيري الاختلاف بين الاشتراكية والرأسمالية في جانبه الشكلي غير المؤثر أو الفعال، فيقول: "ولعل الاختلاف الوحيد بين النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي أن اليد الخفية [الرأسمالية] تستخدم الإعلانات التلفزيونية (الخفية) لإقناع الجماهير أما لجان الحزب [الشيوعي] فتستخدم الشرطة السرية (الخفية العلنية) لتطويع الجماهير."[4] من أجل هذا كله فإن المسيري يوجه انتقاداتٍ عميقةً لبعض الماركسيين الذين لا يزالون يتحدثون "عن الجوانب المظلمة للمجتمع الحديث باعتبارها مقصورة على الرأسمالية [رغم سقوط المعسكر الاشتراكي]. والنموذج الرأسمالي بإسقاطه فكرة العدالة، وبرؤيته للسوق باعتبارها الآلية العظمى في المجتمع، والدافع للربح باعتباره الدافع الأساسي المحرك للبشر، يفرز قدراً أكبر

---

[1] انظر: الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري والتريكي بالاشتراك) ص٥٦
[2] الموسوعة للمسيري ٢٣٩/١، وانظر: العلمانية له ٩٤/٢
[3] المرجع السابق ٣٠٩/١
[4] العلمانية للمسيري ٣١٠/٢

من السلبيات ذات الشكل والمضمون مما يفرزه النظام الاشتراكي، ولكن مع هذا تظل هناك نقط التشابه العميقة بين النظامين."[1] ولا يكتفي المسيري بالتأكيد على هذه النقاط العميقة من التشابه بل يتعدى ذلك برفضه حصر الإمبريالية في مظهرها الرأسمالي، فثمة إمبريالية اشتراكية كما يرى المسيري[2]، وهو في هذا يتمرد تماماً على كل مقولات الماركسية التي آمن بها سابقاً، خاصةً أن محاربة الإمبريالية كان العنوان الأبرز الذي رفعه الماركسيون تحديداً في عهد لينين. وباختصارٍ فإن ربط المسيري البنيوي بين طبيعة النظامين الاشتراكي والرأسمالي (كما يقول أحد الباحثين) "يذكرنا بتحليلات المفكر الفرنسي الكبير شاتليه، الذي سبق له أن استخلص مبكرا أنه لا يوجد في عالمنا سوى نظام اجتماعي واحد، وليس نظامين مختلفين (اشتراكي ورأسمالي)، والفرق الوحيد بين النظامين يكمن في درجة التصنيع والأشكال التنظيمية التي يتبناها أو يصوغها كل مجتمع، فليس هناك في التحليل الأخير رأسمالية ولا اشتراكية، هناك فقط تفريعات من مضمون واحد، هو المجتمع الصناعي [المادي]."[3] وقد بدأ الاقتصاد الحديث في المجتمعات الغربية (الاشتراكية والرأسمالية) بما يسميه المسيري مرحلة التقشف، وساد في تلك الفترة السعي الدؤوب وراء مراكمة رأس المال، وتعظيم الناتج الاقتصادي، مع عدم الإسراف في الملاذ، وقد امتازت هذه المرحلة بتقديم المنفعة على اللذة.[4] ثم أعقب هذه الفترة انتقال إلى مرحلة اللذة، وفي هذه المرحلة لم يقف الإنسان (والمجتمع) الغربي عند حدود إشباع الحاجات والرغبات بل تجاوز ذلك نحو تخليق الحاجات[5]. وفي تلك اللحظة (تحديداً) حصل التلاقي بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي تحت سقف الاستهلاكية العالمية التي حلّت محل المسميات الأخرى القديمة.

وكما تقول باسكال بروكنر فإن "الاستهلاك المحموم أصبح الهدف الأقصى للحضارة الغربية، ويترتب على ذلك انكفاء الأفراد على أنفسهم، وضعف اهتمامهم بالعالم...[إلى أن تقول عن الاستهلاكية]...إنها حركة مزدوجة: ننقسم على الرفاهية بأنها ليست سوى الرفاهية، بمعنى أنها سخيفة، لا تسع الكل، ليس فقط باعتبار أن ثمار التقدم لا توزع بالقسط، ولكن لأنها أيضاً ثمار مسمومة، ضارة لما يلازمها من إسراف وتلوث."[6]

---

1 العلمانية تحت المجهر (المسيري وعزيز العظمة بالاشتراك) ص٣٠و٣١

2 العلمانية للمسيري ١٨٢/٢

3 من بحث الرؤية الحضارية في فكر المسيري لعبد السلام طويل ضمن حوار هادئ في عالم المسيري ١٢٦/١-١٢٧

4 الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري والتريكي بالاشتراك) ص٤٧

5 المرجع السابق ص٤٨

6 بؤس الرفاهية: ديانة السوق وأعداؤها لباسكال بروكنر ص١٤و١٥

فصار حجم الاستهلاك، ومقدار اللذة هو المؤشر على مكانة الفرد في المجتمع[1]، وكما يقول المسيري: "يمكننا الآن الحديث عن (الاستهلاكية العالمية) بدلاً من (الاشتراكية العالمية) و(الرأسمالية العالمية) أو (الإمبريالية العالمية)، وخصوصا بعد سقوط النظام الاشتراكي والنظرية الماركسية."[2] ويقول (أيضاً): "الاستهلاكية العالمية أعلى مراحل المادية الرأسمالية والاشتراكية، والنقطة التي يحدث عندها اللقاء بين النظامين، فكلاهما قد دخل في سباق لاهث من أجل زيادة الإنتاج والاستهلاك."[3] وحتى نعرف بشكل أكبر حقيقة التحول الذي حصل داخل المنظومة الاشتراكية لابد أن ندرك أولاً أنه مع بداية أزمة الحضارة الغربية الحديثة ظهر الفكر الاشتراكي خصوصا الماركسي كحل لهذا الأزمة، وتم تقسيم المجتمعات الصناعية إلى قسمين رأسمالية واشتراكية،وهو أمر يعني بأن هناك نموذجين بدلاً من النموذج الواحد المادي، وهذا عائد في جانب منه لكون المطلق الإنساني الذي قامت على أساسه الماركسية في بدايتها (مع ماركس وإنجلز وحتى في عصر لينين) قد أخذ في الضمور والتلاشي لحساب النموذج المادي المتعصب[4]، الذي يلغي كل القيم الإنسانية التي آمن بها دعاة الماركسية الإنسانية في البدء، وبفضل تبنيهم لها ورفعهم شعارها نالوا قدراً كبيراً من التعاطف والتأييد أمام المشروع الرأسمالي. ثم إن الفكر الماركسي كان في حقيقته يمثّل استجابةً لأزمة الحضارة الغربية، فطرحت الاشتراكية نفسها على أنها البديل الذي سيعالج المشكلات التي خلفتها الرأسمالية، ثم طور لينين (لاحقاً) نموذج الإمبريالية وجعلها المقابل للاشتراكية، ولكنه في النهاية لم يعزلها عن الرأسمالية بل رآها أعلى مراحل الرأسمالية.[5] فالتناقض داخل المنظومة الاشتراكية (بين النموذجين المادي المتوحش والإنساني المادي) لم يظهر على السطح في الفترة الأولى، حيثُ بدايات الماركسية المنتمية لقيم الإنسانية والعدالة والمساواة، ففي العهد البطولي للماركسية كانت الاشتراكية السائدة هي الاشتراكية الإنسانية[6] (التي يقبلها المسيري في الجملة) ولكن الهيمنة صارت بعد ذلك للاشتراكية العلمية المغرقة في المادية، وهي الاشتراكية التي تبناها ستالين في عهده الذي كان بداية النهاية للشيوعية. يقول المسيري: "وجدت داخل الفكر الاشتراكي منذ البداية اتجاهات

---

[1] الحداثة وما بعد الحداثة (المسيري والتريكي بالاشتراك) ص٤٩
[2] المرجع السابق ص٤٩
[3] المرجع السابق ص٤٣
[4] العلمانية للمسيري ٣٠/١
[5] المرجع السابق ٣١/١
[6] المرجع السابق ٣٣/١

علمية مادية (مرجعية كامنة) تتصارع مع المرجعية الإنسانية المتجاوزة، ومن هنا يبدأ تهميش النزعة الإنسانية تدريجيا وتعاظم النزوع العلمي المادي."[١]

ويقول (أيضاً): "وتستند النظرية الماركسية إلى الإيمان بوجود جوهر إنساني يشكل الابتعاد عنه اغترابا، ومن ثم فإن مفهوم الاغتراب الماركسي هو تعبير عن التمسك الإنساني الهيوماني بالمطلقات الإنسانية مثل العدالة ومنع الاستغلال ومساواة الإنسان بأخيه الإنسان، وهي مشتركات تشكل جوهر الاشتراكية في حقبتها البطولية، وباسمها تتم الثورة ليتجاوز الإنسان واقعه وينهي حالة اغترابه. فكأن هناك نموذجان: واحد حلولي كموني مادي ينكر التجاوز، والآخر يدور في إطار مرجعية متجاوزة داخل إطار مادي."[٢]

وقد كان لستالين الدور الأكبر في تحويل الحزب إلى جهاز قمعي من أكبر أجهزة الدولة، وحول النخب الشيوعية البارزة إلى بيروقراطية متماسكة[٣]، حتى "تقاربت الستالينية مع نوع خاص من السحر، أو الديانة الوثنية بكل معنى الكلمة على الرغم من قشرتها العلموية الزائفة."[٤] من أجل هذا كله فإن كثيراً من دعاة الماركسية ينادون اليوم (على الرغم من سقوط النموذج الماركسي) إلى العودة إلى كتابات ماركس الشاب، المحتج على الاستلاب، والمحارب لحمى الاستهلاك، والمتدثّر (كما يرون) بقيم الإنسانية.[5] ولكن سؤالا يبقى دون جواب من المسيري، ما دام النموذج الحاكم واحدا في النظامين الاشتراكي والرأسمالي، فلماذا زال النظام الاشتراكي، وبقيت الرأسمالية (رغم كل عيوبها) واقفة على قدميها حتى الآن؟

ثالثاً : التقدم المادي العلماني : يرى المسيري أن الجواب النهائي الذي يقدمه النموذج العلماني الشامل على كل الأسئلة المصيرية التي تواجهه هو التقدم المادي.[٦] ومصطلح التقدم (والأوهام المرتبطة به) يتعلق برغبة الإنسان الغربي (في مرحلة التمركز حول الذات) بالسيطرة على الكون وحوسلة العالم كله دون أن يعبأ بشئ، أو يكترث بشئ. يقول المسيري : "لعل عقيدة التقدم أحادي الاتجاه، هي ذاتها التعبير الجماعي المجرد عن الانكفاء الطفولي على الذات والمرجعية الكامنة ووهم التحكّم في العالم (باعتباره جسدنا وحدنا) فالتقدم (حتى قيام الثورة البيئية) كان يعني أن الإنسان يتزايد تحكمه في الكون ويتزايد

---

[1] المرجع السابق ٢٧٣/١

[2] الفلسفة المادية للمسيري ص٧٦

[3] أزمة الماركسية للكيلاني ص١٢

[4] المرجع السابق ص١٦

[5] المرجع السابق ص٢٢و٢٣

[6] العلمانية تحت المجهر (المسيري والعظمة بالاشتراك) ص١٣٧

استهلاكه إيـاه، فيتمتـع بالنتـائج الإيجابيـة المباشـرة، ولا يفكّـر في النتـائج الـسلبية غـير المباشرة..."[1] و"يشكل مفهوم التقدم الدائم والمستمر (وإلى مـا لا نهايـة) في الحـضارة الغربيـة الحديثة المدلول المتجاوز الذي يتوقف عنده لعب الـدوال وتراقـصها، وهـو اللوجـوس الـذي يمنح العالم تماسكاً وغاية. ولكن هذا التقدم المادي الدائم والمـستمر (وإلا مـا لا نهايـة)، والـذي ليس له هدف إنساني محدد، هو في واقع الأمر مجرد حركـة، والحركـة لا بـد أن تكـون نحـو شيءٍ ما، فكأن التقدم دال بلاد مدلول، أو دال في حال لعب بلا نهاية !"[2]

ومفهوم التقدم هذا مفهوم مادي تماما، والمعايير التي يقال بناء عليـه لهـذا المجتمـع أو ذاك بأنـه متقدم أو غير متقدم هي معايير مادية في النهايـة، كمـستوى المعيـشة، ودخـل الفـرد وغـير ذلك. أما المعايير غير المادية كنسب الطلاق والانتحـار ومعـدلات الـشذوذ الجنـسي وعـدد المصحات النفسية فهي معايير وأمور لا قيمة لها ولا يمكن قياسـها مـن خـلال منظـار التقـدم العلماني المادي.

والمقصود أن مفهوم التقدم المادي يعد أحد أبرز المفاهيم المحوريـة في الفكـر العلمـاني، حـتى أنّ المسيري يسميه أحيانا بعقيدة التقدم العلمانية. وقـد بلـغ الإيمـان بالتقـدم ذروتـه في القـرن التاسع عشر، وراح يحل محل الدين المسيحي، ويصبح دينا جديدا، ولكـن هـذا الإيمـان لم يـدم أكثر من قرنين، فقد تلقى ضربتين موجعتين في الحربين العـالميتين[3]، فـاهتز يقـين النـاس بهـذه الفكرة بعد أن شاهدوا بأعينهم ثمراتها. يقول محمد ضـاهر أن فكـرة التقـدم شـهدت "تطـورا متصاعدا، من البسيط إلى المعقد، ومن الأدنى إلى الأرقى، وقد لعبـت هـذه الفكـرة دورا هامـا في الفكر والثقافة، وفي صراع البورجوازية ضد الإقطـاع وفي تفكـير فلاسـفة عـصر التنـوير الذين جندوا كل إمكاناتهم الفكرية لتحقيق مجتمع إنساني مثالي عن طريـق العلـم ونـشره بـين أفراد المجتمع."[4] وفي الحقيقة فإن هذه الفكرة عـن التقـدم جديـدة لم يعرفهـا العـالم القـديم، فالرومان واليونان اعتقدوا بأن العصر الذهبي للإنـسان حـصل في الماضـي ثم انحـطّ الإنـسان عنه، وكانت المسيحية ملجمة بفكرة الخطيئة، وحـتى في عـصر النهـضة لم يتـصوروا إمكانيـة ارتفاع الإنسان ثانية إلى مستوى العصور القديمـة الذهبيـة.[5] ومفهـوم التقـدم (كمـا يقـول المسيري) يرتبط تمام الارتباط "بما يسميه روجيه جـارودي" اللانهـائي الكمـي"، وهـي عبـارة

---

[1] اللغة والمجاز للمسيري ص٥٨

[2] المرجع السابق ص١٤٢، والحداثة وما بعد الحداثة (المسيري والتريكي بالاشتراك) ص٦٣و٦٤

[3] مدخل إلى التنوير الأوروبي لهاشم صالح ص٢٤١

[4] الصراع بين التيارين الديني والعلماني لمحمد ضاهر ص٣٠

[5] المرجع السابق ذات الموضع.

تعني النظر للحياة من خلال مقولة الكم [مع إهمال الكيف]."[1] ويسخر الكاتب محمد حسين أبو العلا من مناقشة المسيري سلبيات التقدم، ويدعوه لمناقشة ما أسماه بإيجابيات التخلف[2]، وفيما قاله الباحث تحامل على المسيري الذي لا يرفض التقدم المادي إذا ما صاحبه مراعاة (وتقدم) في الأمور غير المادية.

وباختصار فإن "الحيرة التي يعيشها الفكر الغربي آتية عن شعوره العميق بأن حلمه الأكبر بتحقيق السعادة الكاملة عن طريق التقدم قد بدأ يتلاشى مخلفا وراءه طريقا مسدوداً وسؤالا بلا جواب : البشرية إلى أين؟!"[3]

وبعد معرفتنا لأهم سمات النموذج العلماني الشامل كما رصدها المسيري نكون قد استوفينا الكلام على العلمانية الشاملة سائلاً الله التوفيق والسداد.

---

[1] العالم من منظور غربي للمسيري ص١٥٢

[2] انظر : بحثه "الفكر العربي بين التحديث والأيديولوجيا : زكي نجيب محمود والمسيري نموذجا" ص٧٢٠و٧٢١ ضمن السي دي المرفق مع كتاب "المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"

[3] رحلات داخل الفلسفة الغربية لجورج زيناتي ص١٦٨

خاتمة البحث ونتائجه

١- شكّل موقف المسيري من تركيبية الإنسان حجر الزاوية في رؤيته الوجودية للكون، وأثّر كثيراً في رفضه للاختزال الذي يتسم به الفكر المادي عموماً.

٢- تحدد إطار المسيري النظري من خلال تصوره لكل من الإله والطبيعة والإنسان، معتمداً النموذج المتجاوز لا الكامن، حيثُ الإله مصدر كل الثنائيات والتفاعلات، وهو إله مباين للعالم منفصلٌ عنه، مطّلع عليه مدبر له سبحانه.

٣- تعد النماذج التفسيرية الإضافة الأبرز للمسيري بوصفها أداةً معرفيةً قادرة على تفسير العديد من الظواهر الاجتماعية المعقّدة، والنماذج التفسيرية التي تبناها المسيري وقام عليها جهازه المفاهيمي عديدة، غير أنها ترجع لثلاثة نماذج رئيسة : الحلولية الكُمونية / الجماعات الوظيفية / العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

٤- ضعف مرجعية المسيري الدينية، وعدم إدراكه لكليات الشريعة ونصوصها ساهم في خطأه في ربطه بين العلمانية الجزئية والشريعة، وهو ربطٌ بينا خطره وخطأه، لعدم قابلية مصطلح العلمانية للأسلمة ولمسوغات أخرى.

٥- قدم المسيري إضافات جادة ومميزة للغاية في نقد العلمانية الشاملة والتحذير منها سواء من ناحية تمييزها لتبدياتها ومظاهرها، وكذا آلياتها، وقد برع المسيري في هذا البابِ كثيراً وشكّلت كتاباته في هذا الصددِ مادةً معرفية زاخرة لنقد الحضارة الغربية ونموذجها المادي.

قائمة المصادر والمراجع الواردة في البحث

١- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام للإمام القرافي، اعتنى به : عبد الفتاح أبو غدة، الناشر : مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثانية ١٩٩٥

٢- الإبطال لنظرية الخلط بين الإسلام وغيره من الأديان لبكر أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ

٣- أحمر وأسود وألوان أخرى : السياسة والدين والمجتمع المدني لمحمد كامل الخطيب، مطبعة اليازجي-دمشق

٤- الحوار مع أهل الكتاب : أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة لخالد القاسم، دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ

٥- أزمة الماركسية (التاريخ و المصير) ، شمس الدين الكيلاني ، دار الحصاد دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

٦- الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، دار الساقي بـيروت، الطبعـة الثانيـة ١٩٩٨

٧- الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعـد الحداثـة لـسالم القمـودي، الانتـشار العربي- بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨

٨- الإسلام و الدولة : بين الوصـل و الفـصل (المـضمون و الآليـة) ، سـالم القمودي ، مؤسسة الانتشار العربي بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٥

٩- الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه : رد علمـي علـى الـدكتور فـؤاد زكريـا وجماعة العلمـانيين للـدكتور يوسـف القرضـاوي، دار الـصحوة للنـشر والتوزيع – القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٤

١٠- الإسلاميون سجال الهوية والنهضة لنـواف القـديمي، المركـز الثقـافي العربي، الطبعة الأولى ٢٠٠٨

١١- أسمـــاء الله الحـــسنى لعبـــد الله الغـــصن، الناشـــر : دار الـــوطن، ١٤١٧هـ، الطبعة الأولى

١٢- أصول الصابئة المندائيين ومعتقدا م الدينية لعزيـز سـباهي، الناشـر : دار المدى للثقافة والنشر - دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٦

١٣- أصول الإيمان للشيخ عبد العزيز بن بـاز، اعـتنى بـهِ وعلّـق عليـه : مصطفى سعد، الناشر – المكتب الإسـلامي لإحيـاء التـراث، الطبعـة الأولى ١٤٢٥هـ

١٤- اقتصادنا لمحمد بـاقر الـصدر، دار التعـارف للمطبوعـات، ١٩٩١م، الطبعة الأولى

١٥- الاعتصام ، لأبي إسحاق إبراهيم بـن موسـى الـشاطبي ، تحقيـق د. محمد بن عبدالرحمن الـشقير ، دار ابـن الجـوزي الـدمام ، الطبعـة الأولى ٢٠٠٨ .

١٦- اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية ، برهان غليون ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، الطبعة الثالثة ٢٠٠٤ .

١٧- إلى أين؟ ملامح المستقبل في الاتجاه الحضاري المعاصر لرؤوف سعيد الحناوي، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، الدار العربية للعلوم والنشر

١٨- الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة للدكتور عبد الله الدميجي، دار طيبة – الرياض، الطبعة الأولى ١٩٨٧

١٩- بؤس الرفاهية : ديانة السوق و أعداؤها ، باسكال بروكنر ، ترجمة : عبدالله السيد ولد أباه ، مكتبة العبيكان الرياض ، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.

٢٠- البحر المحيط للزركشي إصدارات وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف بالكويت، الطبعة الثانية – ١٤٢٣هـ

٢١- البراغماتية أو مذهب الذرائع ليعقوب الفام، الطبعة الثانية ١٩٩٨م، الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٢- البروتوكولات واليهودية والصهيونية للدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٣

٢٣- تاريخ الطبري، تحقيق : محمد صبحي حلاق، الناشر : دار ابن كثير، الطبعة الأولى

٢٤- تاريخ الكثلكة لإيف برولي، ترجمة الدكتور : جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨

٢٥- تاريخ أوروبا الحديث لجفري برون، ترجمة علـي المرزوقـي، الأهليـة للنشر والتوزيع – عمان، الطبعة الأولى ٢٠٠٦

٢٦- تاريخية الفكر العـربي الإسـلامي لمحمـد أركـون، ترجمـة : هاشـم صالح، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الطبعة الثالثة ١٩٩٨

٢٧- تأملات لمالك بـن نـبي، دار الفكـر-دمـشق، الطبعـة التاسـعة - ٢٠٠٩

٢٨- تحطيم الصنم العلماني : جولة جديـدة في معركـة النظـام الـسياسي في الإسلام لمحمد بن شاكر الشريف، دار طيبـة الخـضراء – مكـة المكرمـة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢

٢٩- تزييف الوعي لفهمـي هويـدي، دار الـشروق – القـاهرة، الطبعـة الرابعة ٢٠٠٥

٣٠- التطرف العلماني في مواجهة الإسـلام (نمـوذج تركيـا و تـونس) ، د.يوسف القرضاوي ، دار الشروق القاهرة ، الطبعة الأولى ٢٠٠١ .

٣١- التسعينية لشيخ الإسلام بن تيمية، دراسة وتحقيـق الـدكتور / محمـد العجـلان، مكتبـة المعـارف للنـشر والتوزيـع – الريـاض الطبعـة الأولى ١٤٢٠هـ

٣٢- التفرقة العنصرية والإسـلام لمحمـد البـهي، الطبعـة الأولى، ١٩٧٩م، مكتبة وهبة – مصر.

٣٣- تفسير التاريخ : اتجاهـات ومـدارس لنعمـان الـسامرائي، الطبعـة الأولى ١٤٢٧هـ، بدون دار نشر.

٣٤- تفسير القرآن العظيم للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق الدكتور / محمد البنا، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ

٣٥- التلازم والانفصال بين الدين والدولة وأثرهما في حياة الأمة لعبد الحميد مبارك رسالة ماجستير بجامعة الإمام مطبوعة على الآلة الكاتبة

٣٦- التنوير ، دوريندا أوترام ، ترجمة: د. ماجد موريس إبراهيم ، دار الفارابي بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٨ .

٣٧- التنوير و النقد : م لة كانط في مدرسة فرانكفورت ، د. محسن الخوني ، دار الحوار اللاذقية ، الطبعة الأولى ٢٠٠٦ .

٣٨- الجماعات الوظيفية اليهودية : نموذج تفسيري جديد ، د. عبدالوهاب المسيري ، دار الشروق القاهرة ، الطبعة الثانية ٢٠٠٢ .

٣٩- الحداثة و ما بعد الحداثة ، د. عبدالوهاب المسيري ، د. فتحي التريكي ، دار الفكر دمشق ، الطبعة الأولى ٢٠٠٣ .

٤٠- الحداثة وانتقاداتها : نقد الحداثة من منظور غربي إسلامي، إعداد وترجمة : محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر – الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٦

٤١- الحسبة لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق : صلاح عزام، الطبعة الأولى : ١٩٧٦م، الناشر – دار الشعب

٤٢- حصاد السنين لزكي نجيب محمود، دار الشروق-القاهرة، الطبعة الثالثة ٢٠٠٥

٤٣- الحكومة الملتحية : دراسة نقدية مستقبلية ، د. عبدالكبير العلوي المدغري ، دار الأمان الرباط ، الطبعة الأولى ٢٠٠٦ .

٤٤- الحل الإسلامي للمشكلة العنصرية، ترجمة وتعليق : محمد مختار، الكتاب رقم ٢٦ ضمن سلسلة مكتبة ديدات (بدون بينات الطبع)

٤٥- حوارات مع المسيري، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر-دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٩

٤٦- الخطاب الإسلامي إلى أين؟ جمع وحوار : وحيد تاجا، دار الفكر – دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٦

٤٧- الخطاب العربي المعاصر : قراءة نقدية في مفاهيم النهضة و التقدم و الحداثة ، فادي إسماعيل ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هيرندن – فيرجينيا ، الطبعة الأولى ١٩٩١ .

٤٨- خمسون مفكراً أساسياً معاصراً : من البنيوية إلى ما بعد الحداثة لجون ليشته، ترجمة : الدكتورة فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨

٤٩- دراسات في الشعر للدكتور عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية – القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧

٥٠- دراسات معرفية في الحداثة الغربية للدكتور عبد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية – القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٦

٥١- دروس في تاريخ الفلسفة (إبراهيم مدكور ويوسف كرم بالاشتراك)، دار بيبليون-باريس، ٢٠٠٧

٥٢- دعوة التقريب بين الأديان لأحمد القاضي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ

٥٣- دفاع عن الإنسان : دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة للدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٣

٥٤- دليل الناقد الأدبي : إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً للدكتور ميجان الرويلي والدكتور سعد البازعي (بالاشتراك)، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الطبعة الخامسة ٢٠٠٧

٥٥- الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، د عبدالإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٤

٥٦- الدولة لجورج بوردو، ترجمة الأستاذ الدكتور : رجب بودبوس، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر – بنغازي، الطبعة الأولى ٢٠٠٨

٥٧- ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث للدكتور محمد الحداد، دار المدار الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧

٥٨- الديمقراطية بين العلمانية و الإسلام ،د. عبدالرزاق عيد ، محمد عبدالجبار (بالاشتراك) ، دار الفكر دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٩٩

٥٩- الدين الأسس لمالوري ناي، ترجمة : هند عبد الستار، مراجعة : جبور سبعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩

٦٠- الدين و السياسة : تمييز لا فصل ، د. سعد الدين العثماني ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ٢٠٠٩ .

٦١- الدين والدولة وتطبيق الشريعة للدكتور محمد عابـد الجـابري، مركـز دراسات الوحدة العربية – بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٤

٦٢- رحلات داخل الفلسفة الغربية لجورج زينـاتي، دار المنتخـب العـربي – بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣

٦٣- رحلتي الفكرية : في البذور والجذور والثمار للـدكتور عبـد الوهـاب المسيري، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٥

٦٤- الرسالة للإمام الشافعي، بتحقيـق وشـرح : أحمـد محمـد شـاكر، بدون بيانات الدار وسنة الطبع.

٦٥- الرد على المنطقيين لابن تيمية، دار المعرفة – بيروت

٦٦- رسالة خاتم النبيين محمد صلى الله عليـه وسـلم : ضـرور ا وطـرق إثبا ا ولوازمها لثامر بن غشيان، مكتبـة الرشـد – الريـاض، الطبعـة الأولى ١٤٢٦هـ

٦٧- روح الأنوار : تزفيتان تـودوروف ، ترجمـة : حـافظ قويعـة ، دار محمد علي للنشر صفاقس ، الطبعة الاولى ٢٠٠٧ .

٦٨- روح المعاني للألوسي، دار النشر : إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة

٦٩- سقوط الغلـو العلمـاني للـدكتور محمـد عمـارة، دار الـشروق – القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٢

٧٠- السلفية وقضايا العصر لعبـدالرحمن الزنيـدي، دار إشـبيليا-الريـاض، الطبعة الأولى ١٩٩٨

٧١- السياسة الشرعية في الـشئون الدسـتورية والخارجيـة والماليـة لعبـد الوهاب خلّاف، دار القلم – الكويت، ١٩٨٨

٧٢- صحيح البخاري، للإمام أبي عبدالله محمـد بـن إسماعيـل البخـاري، دار السلام الرياض الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ .

٧٣- صحيح مسلم : للإمام أبي الحسين مسلم بـن الحجـاج، دار الـسلام الرياض الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ

٧٤- الصحوة الإسـلامية في ميـزان العقـل لفـؤاد زكريـا، دار الثقافـة الجديدة، القاهرة – ١٩٩٠م

٧٥- الصراع بين التيارين الـديني والعلمـاني في الفكـر العـربي الحـديث والمعاصر للدكتور محمد كامـل ضـاهر، دار الـبيروني – بـيروت، الطبعـة الأولى ١٩٩٤

٧٦- الصهيونية و النازية و نهاية التـاريخ ، د. عبـدالوهاب المـسيري ، دار الشروق القاهرة ، الطبعة الثالثة ٢٠٠١ .

٧٧- الصهيونية والعنف : مـن بدايـة الاسـتيطان إلى انتفاضـة الأقـصى للدكتور عبد الوهاب المـسيري، دار الـشروق – القـاهرة، الطبعـة الثانيـة ٢٠٠٢

٧٨- الطرق إلى الحداثة : التنوير البريطـاني و التنـوير الفرنـسي و التنـوير الأمريكي، غيرترود هيملفاب، ترجمة : د. محمود سيد أحمـد ، عـالم المعرفـة الكويت ، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.

٧٩- العـالم مـن منظـورغربي ، د. عبـدالوهاب المـسيري ، دار الهـلال القاهرة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٠

٨٠- عبد الوهاب المسيري : من المادية إلى الإنسانية الإسلامية لممدوح الشيخ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨

٨١- عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقّاده، مجموعة أبحاث ودراسات نشر ا دار الفكر – دمشق، الطبعة الأولى – ٢٠٠٧، وأُرفق معها قرص مدمج فيه بقية الأبحاث التي لم تنشر ضمن الكتاب المطبوع

٨٢- العرب والحداثة : دراسة في مقالات الحداثيين للدكتور عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧

٨٣- العرق و التاريخ ، كلود ليفي شتراوس ، ترجمة : د. سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٩٧ .

٨٤- العقلانية لجون كوتنغهام، ترجمة : محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري-حلب، الطبعة الأولى ١٩٩٧

٨٥- العلمانية : المفهوم و القضايا ، د. حيدر إبراهيم علي ، مركز الدراسات السودانية الخرطوم، الطبعة الأولى ٢٠٠٥.

٨٦- العلمانية : مفاهيم ملتبسة ، لحسن وريغ ، أشرف عبدالقادر (بالاشتراك) ، دار رؤية للنشر ، الطبعة الأولى ٢٠٠٨ .

٨٧- العلمانية : نشأ ا تطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة للدكتور سفر الحوالي، مكتب الطيب – القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٩

٨٨- علمانية الإسلام و التطرف الديني : نقـد أيدلوجيـة شموليـة الإسـلام من منظور الشريعة و التاريخ و قيم الحداثـة ، إسماعيـل محمـد حـسني ، دار مصر المحروسة القاهرة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٨ .

٨٩- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة للدكتور عبـد الوهـاب المـسيري، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٥

٩٠- العلمانية تحت المجهر، للـدكتور عبـد الوهـاب المـسيري والـدكتور عزيز العظمة بالاشتراك، دار الفكر – دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٠

٩١- العلمانية في المشرق العربي ، إعـداد و تحريـر : لـؤي حـسين ، دار بترا دمشق ، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ .

٩٢- العلمانية من منظور مختلف للدكتور عزيز العظمـة، مركـز دراسـات الوحدة العربية – بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٨

٩٣- العلمانية و الإسلام ، محمد تقـي جعفـري ، ترجمـة: محمـد حـسن زراقط ، دار الهادي بيروت ، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

٩٤- العلمانية و العـصرانية : دراسـة علـى ضـوء الأسـس الفلـسفية و الاجتماعية ، د. طيبـة مـاهر وزادة ، دار الهـادي بـيروت ، الطبعـة الأولى ٢٠٠٦ .

٩٥- العلمانية و الممانعة الإسـلامية : محـاورات في النهـضة و الحداثـة ، علي العميم ، دار الساقي بيروت ، الطبعة الثانية ٢٠٠٢ .

٩٦- العلمانيون والقرآن الكريم : تاريخية الـنص للـدكتور أحمـد الطعـان، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع – الرياض، الطبعة الأولى ٢٠٠٧

٩٧- الغزو الفكري وهم أم حقيقة لمحمد عمـارة، دار الـشروق-القـاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٧

٩٨- غياث الأمم في التيـاث الظلـم لأبي المعـالي الجـويني، نـشر مكتبـة الحرمين، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ

٩٩- فصل الدين عن الدولة : إشكالات الطرح مـا بـين كو ـا الحـل أو أصل المشكلة ، محمد نعمة فقيـه ، مكتبـة الفقيـه بـيروت ، الطبعـة الأولى ٢٠٠٤ .

١٠٠- فصل المقال فيما بـين العلمانيـة والماسـونية مـن الاتـصال، إعـداد وتصنيف : الدكتور سامي حسن، دار الرشاد للنـشر والتوزيـع – الريـاض، الطبعة الثانية ١٩٩٧

١٠١- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان للـدكتور عبـد الوهـاب المـسيري، دار الفكر – دمشق، الطبعة الثانية : ٢٠٠٣

١٠٢- الفلسفة الإنـسانية في الإسـلام، للـدكتورة / سـهير أبـو وافيـة، الناشر- المكتبة الثقافية الدينية – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ

١٠٣- فلسفة كانط النقدية لجيل دولوز، تعريـب: أسـامة الحـاج، الطبعـة الثانية، ٢٠٠٨، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

١٠٤- في الأدب والفكـر : دراسـات في الـشعر والنثـر للـدكتور عبـد الوهاب المسيري، مكتبة الشروق الدولية – القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧

١٠٥- في الخطاب والمصطلح الصهيوني : دراسة نظريـة وتطبيقيـة للـدكتور عبدالوهاب المسيري، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٥

١٠٦- في الخلاص النهائي : مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين لفهمي جدعان، دار الشروق – عمان، الطبعة الأولى ٢٠٠٧

١٠٧- في المسألة الإسلامية المعاصرة : الحوار الإسلامي العلماني للمستشار طارق البشري، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦

١٠٨- في عالم عبدالوهاب المسيري :حوار نقدي حضاري ، جمع وتنسيق : أحمد عبدالحليم عطية ، دار الشروق القاهرة ، الطبعة الأولى ٢٠٠٤ .

١٠٩- القرآن و السلطان ، فهمي هويدي ، دار الشروق القاهرة ، الطبعة الرابعة ١٩٩٩

١١٠- القول المفيد شرح كتاب التوحيد لابن عثيمين، الطبعة الأولى دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤١٨هـ

١١١- القيم بين الإسلام والغرب: دراسة تأصيلية مقارنة لمانع المانع، دار الفضيلة-الرياض، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، الطبعة الأولى

١١٢- كارل ماركس : مسألة الدين ، سربست نبي ، دار كنعان دمشق ، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ .

١١٣- اللغة والمجاز : بين التوحيد ووحدة الوجود للدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٦

١١٤- ما بعد الحداثة : دراسة في المشروع الثقافي الغربي، للدكتور باسم خريسان، دار الفكر – دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٦

١١٥- المادية والليبرالية لهاني المرعشلي المكتب العالمي للنشر والتوزيع – الإسكندرية ٢٠٠١

١١٦- المادية والمثالية لجورج بوليتزر، ترجمة: إسماعيل المهدي، مطبعة الخليج العربي-تطوان الطبعة الثانية ٢٠٠٦
١١٧- مأزق الديانات وأزمة العلمانية : حوارات في الدين والدنيا لحسين نصر الله، دار الفارابي – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩
١١٨- مبادئ أولية في الفلسفة لجورج بوليتزر، ترجمة : فهيمة شرف الدين، دار الفارابي-بيروت، الطبعة الخامسة ٢٠٠١م
١١٩- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن قاسم وابنه، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ، الرياض
١٢٠- مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية لسيد محمد نقيب العطاس، ترجمة : محمد طاهر الميساوي، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، الطبعة الأولى ٢٠٠٠
١٢١- مدارج السالكين لابن القيم، تحقيق : محمد حامد الفقي، الطبعة المصورة عن طبعة السنة المحمدية، القاهرة
١٢٢- مدخلٌ إلى التنوير الأوروبي لهاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٥
١٢٣- مدرسة فرانكفورت ، توم بوتومور ، ترجمة : سعد هجرس ، مراجعة : د. محمد حافظ دياب ، دار أويا طرابلس الغرب ، الطبعة الثانية ٢٠٠٤ .
١٢٤- مدرسة فرانكفورت لبول لورآن آسون، ترجمة: سعاد حرب، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
١٢٥- مستقبل الطبيعة الإنسانية : نحو نسالة ليبرالية ليورغين هابرماس، نقله إلى العربية : الدكتور جورج كتوره، مراجعة الأستاذ أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٦

١٢٦- مسند الإمام أحمد بن حنبل، شـرحه ووضـع فهارسـه أحمـد محمـد شاكر، دار الحديث

١٢٧- مشكلة الإنسان لزكريا إبراهيم، مكتبة مـصر-القـاهرة، بـدون سـنة طبع.

١٢٨- مصرع الداروينية لمحمـد يوسـف، دار الـشروق – جـدة، الطبعـة الأولى ١٩٨٣

١٢٩- معجم الفلاسفة لجورج طرابيـشي، دار الطليعـة – بـيروت، الطبعـة الثانية ١٩٩٧

١٣٠- معجم مقاييس اللغة لابن فـارس، تحقيـق : عبدالـسلام هـارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ

١٣١- المعجم الفلسفي لجميل صليبا، دار الكتاب اللبنـاني-بـيروت، الطبعـة الأولى ١٩٧١

١٣٢- المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية لمـراد وهبـة، دار قبـاء للطباعة والنشر-القاهرة، الطبعة الرابعة-١٩٩٨

١٣٣- المعرفة في الإسلام : مصادرها ومجالا ا ، د. عبـدالله محمـد القـرني ، دار عالم الفوائد مكة المكرمة ، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ .

١٣٤- معركة الإسـلام وأصـول الحكـم لمحمـد عمـارة، دار الـشروق – القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٧

١٣٥- مغالطات لمحمد قطب، دار الشروق-القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٧

١٣٦- مفهوم الدولة لعبـد الله العـروي، المركـز الثقـافي العـربي – الـدار البيضاء، الطبعة الثامنة ٢٠٠٦

١٣٧- مقدمة في علم الاستغراب للدكتور حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٠

١٣٨- مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب للدكتور محمد محمد يونس علي، دار الكتاب الجديدة المتحدة-بيروت، الطبعة الأولى٢٠٠٤

١٣٩- مقومات التصور الإسلامي لسيد قطب، دار الشروق - القاهرة، الطبعة السادسة ٢٠٠٦

١٤٠- من الفكر الحالي العلمنة ، ل. دونوروا ألبير بايه ، ترجمة : د. عاطف علبي ، دار الطليعة بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٦ .

١٤١- الموافقات للإمام الشاطبي، تحقيق : مشهور آل سلمان، دار ابن القيم للنشر والتوزيع – الدمام، الطبعة الأولى ٢٠٠٣

١٤٢- المورد القريب لمنير البعلبكّي، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة السابعة عشرة ٢٠٠٧

١٤٣- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب للأستاذ روني ألفا، مراجعة الدكتور : جورج نخل، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢

١٤٤- موسوعة الفلسفة وملحق موسوعة الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٤

١٤٥- الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية : فؤاد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد الصادق، وراجعها وأشرف عليها زكي نجيب محمود. دار القلم-بيروت، بدون بيانات الطبع.

١٤٦- الموسوعة الفلسفية للدكتور عبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون – بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦
١٤٧- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية : رؤية نقدية، للمسيري بالاشتراك مع سوسن حسين، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٥
١٤٨- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيري جديد للدكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشروق – القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٩

١٤٩- النظام السياسي في الإسلام ، د. برهان غليون ، د. محمد سليم العوا (بالاشتراك)، دار الفكر دمشق ، الطبعة الأولى ٢٠٠٤

١٥٠- النظام السياسي في الإسلام للأستاذ الدكتور نعمان السامرائي، الطبعة الثانية ٢٠٠١، (بدون بيانات الناشر ودار الطبع)

١٥١- نظرية التطور عند مفكري الإسلام : دراسة مقارنة لمحفوظ علي عزام، دار الهداية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٦
١٥٢- نظرية التطور عند مفكري الإسلام : دراسة مقارنة لمحفوظ علي عزام، دار الهداية-القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٦م
١٥٣- النقد الثقافي : قراءة في الأنساق الثقافية العربية للدكتور عبد الله الغذّامي، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الطبعة الثالثة ٢٠٠٥
١٥٤- نقد السياسة : الدولة و الدين ، برهان غليون ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، الطبعة الرابعة ٢٠٠٧ .

١٥٥- نقض أوهام المادية الجدلية الديالكتيكية لمحمد البوطي، دار الفكر المعاصر-دمشق، ٢٠٠٣

١٥٦- نماذج من العلمانية في الفكر العربي المعاصر للدكتور أحمد ماضي، دار الشروق للنشر والتوزيع – عمان، الطبعة الأولى ٢٠٠٥

١٥٧- هذه مفاهيمنا لصالح آل الشيخ، دار البخاري للنشر والتوزيع - بريدة

١٥٨- هرطقات : عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية لجورج طرابيشي، دار الساقي – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٦

١٥٩- هرطقات ٢ : عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية لجورج طرابيشي، دار الساقي – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨

١٦٠- الوحي والإنسان: قراءة معرفية لمحمد السيد الجليند، دار قباء القاهرة، ٢٠٠٢

قائمة الدوريات

- مجلة كتابات معاصرة، العـدد : ٧٠ والـصدار في تـشرين الأول – تـشرين الثاني عام ٢٠٠٨م
- مجلة دراسات اشتراكية العـدد التاسـع، والـصادر في شـعر سـبتمبر عـام ١٩٧٢م
- مجلة البيان عدد ٢٨٤ والصادر في ربيع الثاني ١٤٣٢هـ، مارس ٢٠١١م

قائمة بمواقع الشبكة العنكبوتية

- مدونة جيران الأرشيفية على الرابط :

http://aldairy.ws/?p=654

- موقع الإسلام اليوم على الرابط :

http://islamtoday.net/articles/show_...212&artid=9286

- صفحة حزب الوسط الجديد على موقع التواصل الاجتماعي الفيس بوك :

http://www.facebook.com/note.php?note_id=167982006583133&comments

- موقع هسبيرس :

http://hespress.com/?browser=view&EgyxpID=13394

- موقع "بوابـة الطـرق الـصوفية والحركـات الإسـلامية" علـى الـرابط : http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&vi

- موقـــــع إخـــــوان نـــــت علـــــى الـــــرابط : http://www.ikhwan.net/forum/showthread.php?7127-%E4%DE%

- موقـــــــع البيـــــــان علـــــــى الـــــــرابط : http://www.albayan.co.uk/Files/articleimages/takrir/4-1-1.pdf

- موقع الدرر السنية على الرابط : http://www.dorar.net/art/1050

قائمة الأعلام والمصطلحات

فهرس الموضوعات